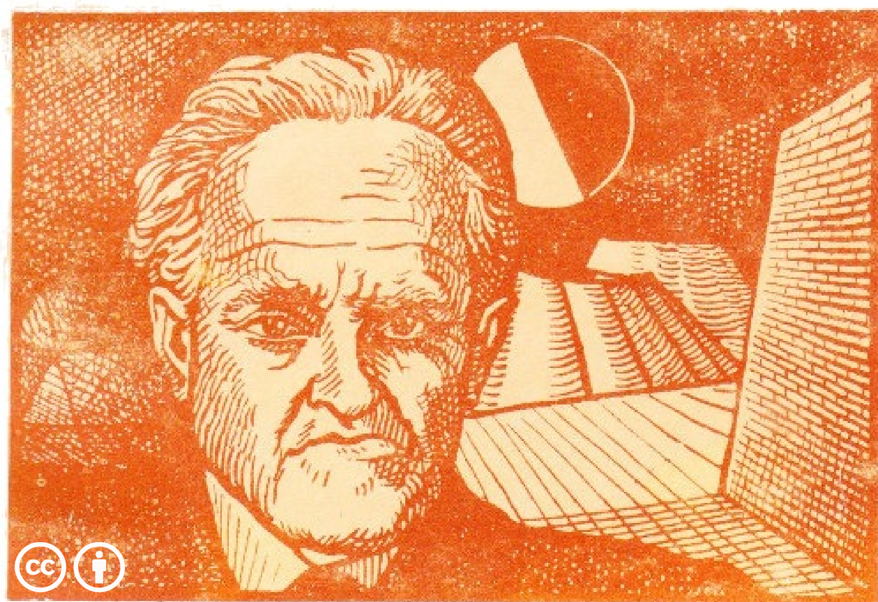
ANTONIO CASO

ANTOLOGÍA FILOSÓFICA



Antonio Caso (1883-1946), al finalizar sus estudios en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, se consagró a la filosofía. Fue profesor en la Escuela Nacional Preparatoria y catedrático fundador de los cursos de filosofía en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México, labor que desempeñó durante treinta y cinco años. Formó parte del grupo creador del Ateneo de la Juventud que renovó el ambiente intelectual de México en las postrimerías del porfirismo, proclamándose en contra del positivismo y adhiriéndose a las doctrinas anti-intelectualistas. Posteriormente, Antonio Caso continuó animando la actividad filosófica hasta lograr conseguirle una posición prominente dentro de la cultura mexicana.

El presente volumen de la Biblioteca del Estudiante Universitario, con prólogo de Samuel Ramos, es una antología del pensamiento filosófico de Antonio Caso y, como tal, trata de ofrecer un panorama general de su obra. Para ello, Rosa Krauze de Kolteniuk seleccionó aquellos fragmentos que se encuentran íntimamente relacionados con los diversos temas que Caso trató, como por ejemplo aquellos que competen a la filosofía y sus problemas, la estética, la filosofía de la historia y de la educación y sus tratados sociológicos.



Antonio Caso

Antología filosófica

ePub r1.0
Titivillus 30.01.2018

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Antología filosófica*
Antonio Caso, 1957
Prólogo: Samuel Ramos
Selección: Rosa Krauze de Kolteniuk
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre (EPL), 2018
Conversión (pdf): FS, 2018







ADVERTENCIA A LA PRIMERA EDICIÓN

La Biblioteca del Estudiante Universitario se enriquece en esta ocasión con una nueva antología. El presente volumen, dedicado exclusivamente al pensamiento filosófico de Antonio Caso (1883-1946), trata de ofrecer una visión general de su obra, y de introducir a la juventud mexicana en la especulación fundamental de uno de sus más ilustres maestros.

Para tal fin, se han seleccionado aquellos fragmentos que más íntimamente se hallan relacionados con el conjunto de su obra, aun cuando hubo necesidad de sacrificar oíros que, por su forma o estilo, podrían figurar con toda justicia en esta antología.

A través de ella, la Biblioteca del Estudiante Universitario rinde su tributo a la memoria del maestro en ocasión del décimo aniversario de su muerte.

PRÓLOGO

LA FILOSOFÍA DE ANTONIO CASO

La muerte de un hombre produce el efecto de dar a su obra y a su personalidad una amplia perspectiva de manera de poderla considerar objetivamente, como algo que se ofrece ya en su contorno definitivo sin estar expuesta a cambios ni modificaciones. Muerto el maestro Antonio Caso nos queda de él una obra compuesta de numerosos libros que es la sola fuente para informarnos sobre su filosofía y reconstruirla con la mayor fidelidad posible. No existe hasta hoy un estudio que pueda considerarse completo sobre las múltiples ideas que integran la doctrina de Caso. Puede hablarse de excelentes resúmenes hechos por algunos de sus más distinguidos alumnos, pero no se ha hecho aún la amplia exposición que merece una doctrina destinada a representar un momento decisivo en la historia del pensamiento mexicano contemporáneo.

La filosofía se ofrece en dos tipos de realizaciones que son igualmente necesarias para su acción en la vida espiritual. Existen por una parte, las obras originales creadas por el genio filosófico, cada una de las cuales representa la aparición de una nueva idea que pretende resolver alguno de los múltiples problemas del pensamiento. En esta clase de realizaciones filosóficas se cuentan tanto los sistemas, como también aquellas doctrinas especiales que sólo se refieren a una determinada región del vasto dominio de la filosofía. Por otra parte, existen las obras que sin traer una aportación nueva, son interpretaciones personales de una doctrina original, que surgen por la necesidad de difundir su aplicación a lugares y

circunstancias distintas a las que le dieron origen, con el fin de hacerla servir dentro de nuevos círculos de cultura o distintas comunidades humanas. Existen pues las obras originales y las interpretaciones de estas obras, o simplemente los desarrollos y exposiciones que son necesarios para hacerlas comprender a quienes quieren o deben penetrar en el estudio de la filosofía. A cada uno de estos tipos de realización de la filosofía corresponde un tipo de filósofo que es, en el primer caso, el genio de la filosofía y en el segundo, el intérprete de la misma. La historia de la filosofía ha pretendido limitarse únicamente a los primeros, como si el nombre de filosofía sólo conviniera a las creaciones originales. En contra de esta limitación, hay que decir que la realidad de la filosofía está en ambos tipos de obras y de filósofos, agregando que la acción histórica de la filosofía no se realiza frecuentemente, sino a través de los intérpretes y maestros que tienen la misión de llevarla hasta los que se inician en los estudios filosóficos.

Debe enfatizarse de modo claro que filósofo no es solamente el hombre capaz de crear una doctrina filosófica original sino todo aquel que puede reproducir con profundidad y dar nueva vida en su espíritu a las diferentes doctrinas filosóficas. El «espíritu filosófico» no es atributo exclusivo de los grandes filósofos; puede alentar también con igual hondura y lucidez en hombres que no fueron dotados para la invención de doctrinas originales. En el proceso histórico de la filosofía estos hombres son tan indispensables para su aplicación, como los otros lo son en su marcha progresiva. Estos conceptos deben tenerse presentes siempre que se trate de juzgar y valorizar a los filósofos y doctrinas que han surgido en los países de América, cuya cultura ha sido una derivación de la cultura europea. De otro modo se llegaría a desconocer realidades evidentes de la historia de nuestro pensamiento como lo es el hecho de que se ha cultivado la filosofía, de que ha habido

filósofos cuyas doctrinas han influido en nuestra vida, aun cuando tales doctrinas no hayan sido en rigor soluciones encontradas por hombres de América.

Antonio Caso, desde muy joven, al salir de la Universidad, se consagra por completo a la filosofía, enseñándola como profesor en la Escuela Nacional Preparatoria y luego en la Escuela de Altos Estudios. En vez de ejercer una profesión lucrativa como todos lo hacen en su tiempo, decide ser fiel a su vocación y llevar una vida que aparece insólita en el ambiente social de México en aquel momento. No se puede decir que Caso fuera autodidacta porque su formación intelectual se debe a la atmósfera de cultura que se había creado en México a fines de la época porfiriana y cuyo principal animador era Justo Sierra, gran humanista y maestro. Antonio Caso no fue una individualidad aislada en la vida espiritual de México, sino parte de un grupo selecto, de una élite dentro de la cual se incubaron las direcciones literarias y filosóficas de la época. La reacción contra el positivismo, su adhesión a las doctrinas antiintelectualistas son posiciones filosóficas que Caso compartió con sus colegas de grupo. Ricardo Gómez Robelo declaró la guerra al positivismo al descubrir nuevos horizontes en la filosofía de Schopenhauer. Pedro Henríquez Ureña trajo de fuera una abundante información sobre el estado de la filosofía europea al comenzar este siglo. Fue Henríquez Ureña quien dio a conocer al grupo, las críticas al positivismo y las obras filosóficas que significaban la superación de aquél. José Vasconcelos manifestaba también su inconformidad con el positivismo al exponer la obra de Gabino Barreda. Las preocupaciones estéticas de Alfonso Reyes, su reivindicación del humanismo, eran también contrarias a las ideas filosóficas que imperaban oficialmente.

Pero no hay que olvidar que estas nuevas orientaciones del pensamiento, que fermentaban en el grupo del Ateneo de la

Juventud, *derivaban de la enseñanza del maestro Sierra, quien en su discurso sobre Barreda puso en crisis el positivismo de éste y, en el discurso inaugural de la Universidad, informa de las nuevas corrientes filosóficas que se propagan en el mundo.*

La renovación del ambiente intelectual de México, iniciada por el año de 1910, resulta ser la obra social de un grupo bien preparado del cual es Antonio Caso sólo un miembro, pero el más entusiasta para entregar su vida al cultivo y la enseñanza de la filosofía. Es así como, desintegrado el grupo y dispersos sus miembros, queda él solo para seguir en México animando la actividad filosófica, hasta lograr conseguirle una posición prominente en la cultura mexicana. El lugar que la ciencia le había quitado amparada por el positivismo, Caso logró reconquistarlo por su infatigable actividad, talento y elocuencia. No se puede negar que el florecimiento que tiene hoy la filosofía en México se debe a la enseñanza de Caso, que cubre un lapso de 35 años en la vida universitaria de México.

Fue precisamente la enseñanza en la cátedra la expresión más personal de Caso. Creó un estilo de hablar y de exponer muy suyo que daba una forma bella y animada a las ideas; era una elocuencia diáfana y vivaz que atraía a sus oyentes y despertaba en ellos el interés y aun el entusiasmo por el pensamiento filosófico. Desarrollaba sus temas con gran amenidad y daba un calor dramático a la controversia de las ideas en la historia de la filosofía. En el lugar oportuno intercalaba citas que no eran un alarde del vasto campo de sus lecturas, sino el apoyo o la ilustración de sus propios argumentos. De este modo llegó a convertir su cátedra en una de las más concurridas de la Universidad de México, en la que se congregaba un público de estudiantes, profesores y gente de mundo. Así la filosofía rebasó el círculo universitario y logró interesar a todos los dilettanti *de la cultura. Para naturalizar nuevamente la filosofía en México, resultó muy eficaz el ropaje*

moderno, elegante y vistoso con el que Antonio Caso supo vestirla.

La aparición de Caso en el mundo intelectual fue una exigencia del momento histórico de México en el que un empobrecimiento y limitación de la vida espiritual reclamaba una mayor profundidad de pensamiento y nuevos horizontes para su acción. Lo que quiero decir con esto es que Caso no era un espíritu de lujo, sin sentido para un país también empobrecido y desgarrado en otros campos. Caso era un pensador cuya existencia respondía a una necesidad y a una aspiración nacional; nacía para enfrentarse a problemas planteados por la situación espiritual del país a principios de este siglo. La situación de México era la que para toda América describe tan hermosamente el Ariel *de Enrique Rodó: era un rebajamiento de ciertos altos valores de la vida ocasionada por las circunstancias políticas, sociales y económicas, dentro de las cuales el positivismo más bien que una causa determinante era un síntoma. Caso en México, hizo a este último el responsable casi único de la depresión moral y espiritual por la que el país atravesaba en ese momento y lo convirtió en algo así como en un enemigo público al que se debe destruir para la reconquista de los bienes perdidos.*

Caso tenía razón en cierto modo, porque el positivismo era en México un factor determinante, no en su sentido filosófico original que tenía en Comte o Spencer, pero sí convertido en una ideología al servicio de los intereses de la clase dominante. Cuando Barreda importó el positivismo a nuestro país fue un instrumento para enfatizar el valor de la realidad y de la ciencia desterrando para bien de nuestra cultura, el verbalismo escolástico. Más tarde, a fines del régimen porfiriano, se convierte en una ideología que, dominando la educación, influye en la formación de las generaciones mexicanas que pasan por la escuela. La ideología que en un principio fue

benéfica para México se convierte en dañosa. Caso tuvo también razón en combatir al positivismo no como ideología sino como filosofía.

El positivismo que había sido implantado por Barreda como la única verdad capaz de imponer un orden nuevo que superara la lucha entre católicos y liberales, se había convertido en un dogma que limitaba la actividad del espíritu, encerrándola en los estrechos límites de la ciencia positiva. Del lema de Barreda, Libertad, Orden y Progreso, *desaparecían la libertad y el progreso, quedando solamente un orden estático que tendía a la conservación de lo establecido. La única manera de cambiar esta situación era emprender una crítica filosófica al positivismo y sustituirlo por una doctrina que diera satisfacción a nuevas necesidades espirituales. «Necesitamos de una fe, dice Caso, para dar pábulo a nuestra religiosidad congénita; de una ciencia para guiar por la industria nuestro influjo sobre el mundo, de una metafísica para justificar nuestro saber, para investigar las condiciones de nuestro conocimiento, para legitimar y precisar nuestro ideal.» Así es como Caso expresa la demanda de su espíritu y el de su generación que ya no se conforma con el dogma positivista según el cual la ciencia es la única fuente válida de nuestros conocimientos. «Quienes piensan que la Ciencia sin fundamentos racionales, es decir, metafísicos, puede bastar a las necesidades mentales de la humanidad; quienes en la Ciencia fundan o creen fundar criterios morales, religiones nuevas y límites absolutos del conocimiento se equivocan totalmente: la historia así lo demuestra y corrobora, cuando al señalar los desastres irremediables de tales propósitos, comprueba concomitantemente la vital inquietud del pensamiento, hoy y siempre ávido de proseguir en su empeño consustancial de verdad.»*

El deseo de Caso es restaurar la metafísica, para responder a

ciertos problemas del espíritu a los que la ciencia, por la limitación que ella misma ha impuesto a sus conocimientos, es incapaz de abordar. Pero el paso a la metafísica no es una vuelta a los métodos tradicionales que han sido definitivamente liquidados por la crítica filosófica. Se trata de un tipo nuevo de metafísica que no se opone a la ciencia ni a la experiencia, sino que al contrario las aprovecha y las completa. Caso y su grupo encuentran que el modelo de esta nueva metafísica la proporciona el sistema de Schopenhauer. «Sin suscribir por completo el entusiasmo del eminente discípulo que afirma: "el voluntarismo es la verdad, pero se debe despesimizarlo", sin admitir siquiera la Voluntad como principio metafísico supremo, sí creo que la filosofía de Schopenhauer marca claramente el único rumbo posible para la metafísica experimental; esto es la interpretación especulativa, cosmológica de los resultados obtenidos por las ciencias fundamentales.» Por lo pronto Caso se adhiere a la opinión de que es posible una metafísica fundada en la experiencia aduciendo, no solamente el caso de Schopenhauer, sino también las doctrinas de otros filósofos del siglo pasado como Lotze, Eduardo von Hartmann, Taine y Boutroux que, siguiendo el mismo método, han elaborado diversas teorías metafísicas. En este primer momento de su evolución, cuando Caso deja de ser positivista, acepta la posibilidad de un conocimiento metafísico, obtenido mediante la razón, pero que en cierto modo incluye otras porciones del espíritu. «La metafísica no es sólo teórica, sino práctica: no sólo se asienta en la inteligencia, también reclama la síntesis del sentimiento y de la voluntad, la "totalidad del yo". La metafísica supera en la ética, el círculo esencialmente intelectual y, abarcando toda la personalidad humana y todo el universo como condición esencial de la vida, se une a la religión y la complementa.» No obstante pues que según Caso, es la ética el camino para

rebasar el dominio de la inteligencia, por el momento sigue fiel al racionalismo, subrayando el papel decisivo que juega en la metafísica el conocimiento intelectual.

«Es bello y confortante —dice—, el espectáculo que proporciona la metafísica brotando de la experiencia como su intelectualización más alta.» Lo que importa desde luego al filósofo mexicano son los nuevos horizontes abiertos por donde escapar de los dogmas positivistas, el relativismo y el agnosticismo que estancaban la evolución del pensamiento. Lo que aparece a los ojos de Caso es el movimiento constante de las ideas a través de la historia, mostrando que el pensamiento no se detiene en una verdad definitiva. «El desarrollo mental en el siglo XIX es una evolución acelerada vertiginosamente que no permite, no tolera el anquilosamiento.» Juzga Caso que este movimiento incesante de las ideas es principalmente un atributo de nuestro tiempo. «Veneremos nuestra gloriosa edad inquieta y revolucionaria. Rindamos nuestra admiración más sincera a la vertiginosa transformación de las ideas. Hagamos cuanto esté de nuestra parte por ser dúctiles, cambiantes, proteicos, para procurar ser hijos verdaderos de nuestro tiempo, discípulos no indignos de Goethe y contemporáneos inteligentes de Nietzsche; para que nuestro espíritu al extenderse y vivir, según su ley propia, persiga las innumerables adaptaciones que se requieren con la vida universal, tan dúctil, tan cambiante, tan proteica, según su esencia misma. Tal es la misión del hombre, tal es destino que nos reserva la realidad maternal e inagotable.» Aparece en Caso la idea de la vida considerando que ésta consiste en el cambio constante. «La muerte está aún lejos. Para ese momento fatal reservemos, como Platón, la inalterabilidad de las convicciones definitivas.» La única verdad que se puede afirmar como definitiva es la que postula el perenne devenir. «Tengamos el valor de renovar la base misma de nuestras más

profundas opiniones, cuando hallemos un obstáculo legítimo que nos impida estimarlas como verdaderas.» Y esta actitud de pensamiento no es para Caso entregarse a la veleidad de las opiniones, no es «anarquía deprimente» sino verdadera libertad de pensamiento ante la imposibilidad de aceptar «dogmatismos y escolásticas». Estas ideas que aparecen en su primer libro como expresión más sincera de sus convicciones personales revelan que Caso había logrado captar el sentido de la filosofía de su tiempo. Se muestra como un «historicista» no de dirección escéptica ni relativista. Su temperamento no fue nunca el de un espíritu que se debate en la duda lleno de impotencia. Fue al contrario, un espíritu animado de entusiasmo y de fe, de fe en la vida que sólo rechaza las verdades definitivas cuando éstas restringen su libertad y son un obstáculo al desenvolvimiento amplio de sus impulsos ilimitados.

En un principio Caso no entiende por metafísica sólo un problema especial de la filosofía, sino que identifica del todo los conceptos de filosofía y de metafísica, si bien dentro de ésta incluye todos los problemas filosóficos. «Lo que se llama filosofía o metafísica general es un conjunto de problemas íntimamente relacionados entre sí...» El primer libro de Caso, Problemas filosóficos, *ofrece el interés de mostrar el tránsito del autor de la posición intelectualista, que adquirió del positivismo, al punto de vista del antiintelectualismo que conservó durante el resto de su vida. En los capítulos preliminares, en donde se ocupa de la metodología del intelectualismo, todavía parece sostener que el órgano esencial de la filosofía es la razón, en tanto que en los capítulos finales adopta una posición francamente favorable al método de la intuición, como instrumento privativo del conocimiento filosófico. «Los procedimiento deductivos, dialécticos y científicos no pueden abarcar la realidad metafísica.» No es la*

realidad insondable para el espíritu humano, sino únicamente para el intelectualismo en sus diversas formas ya emplee métodos geométricos, dialécticos o científicos. Los medios de conocimiento de que dispone el hombre no se reducen a los racionales; existen otros, mucho más eficaces para el conocimiento metafísico, como los procedimientos de la intuición. De este modo Caso, después de recorrer críticamente las doctrinas culminantes del intelectualismo, adopta para su propio pensamiento filosófico, el criterio intuicionista. «Para llegar a la verdad metafísica hay que combinar los métodos y los resultados científicos con las verdades de la intuición. Esta combinación es el método privativo de la Filosofía.»

Su concepción de la filosofía

Observando Caso el panorama de la filosofía contemporánea se hace consciente del gran movimiento del irracionalismo y considera que ésa es la vocación de nuestro tiempo: «Pragmatismo integral o pragmatismo mitigado, pero siempre filosofía de la acción, de la voluntad de la intuición...; todo concurre a un propósito sintético, a una acción conjunta y clarísima de oposición al viejo y clásico intelectualismo. Es, en suma, el movimiento, una reivindicación del espíritu de la vida espiritual autónoma e irreductible, de lo propio y genuinamente humano. No es idealismo, como suele decirse, sino humanismo. Toda filosofía es en cierto modo humanismo. La verdad fundamental de toda filosofía es una verdad antropológica, una intuición esencialmente idéntica a las intuiciones estéticas y que sólo difiere de ellas por su objeto universal y no individual.» La filosofía de este siglo proclama: «nueva visión de la realidad, nueva intuición, de la vida, nueva evolución, evolución creadora, es, en suma, la concepción del mundo al través de una concepción nueva del hombre: el primer dato del humanismo contemporáneo».

Estas ideas las escribía Caso cuando estalló la guerra europea de 1914, a la que considera como un mal inevitable pero que vendrá a sanar a los pueblos europeos «envenenados de inveterada indiferencia moral, de sórdido pragmatismo». Su esperanza es que la honda crisis bélica produzca una transformación del hombre, que durante el siglo XIX, *nutrido de positivismo y materialismo, vivió una transmutación de valores que puso el tener sobre el ser. Su ideal se cifra en que la conmoción de la guerra haga aparecer un hombre nuevo y una nueva civilización «consagrados a los intereses espirituales teóricos y prácticos de la humanidad». Funda esta esperanza en que el resurgimiento de una filosofía espiritualista, no es otra cosa que el síntoma de una nueva época histórica que refleja en aquella filosofía su personalidad peculiar. Desde entonces, al convertirse a la nueva filosofía, las convicciones de Caso se han mantenido fijas en una concepción espiritualista del hombre y de la vida, que se formula en el libro más representativo que ha producido:* La existencia como economía, como desinterés y como caridad, *título que recuerda por su estilo el que dio Schopenhauer a su obra fundamental* El mundo como voluntad y como representación. *Aquel libro es un breviario de toda la filosofía de Caso, típica del estilo de exposición y desarrollo que emplea para sus tesis filosóficas. En el primer capítulo discute las tesis de las ciencias biológicas para sostener el neovitalismo, según el cual la vida es un hecho irreductible a los fenómenos físico-químicos y constituye un orden peculiar que posee sus leyes propias. Estas leyes son las del acaparamiento y el poder, que el hombre ejercita tendiendo al menor esfuerzo con el mayor provecho. En suma, la vida es egoísmo y economía. La finalidad de este capítulo es mostrar que la «vida es economía» y que una moralidad fundada en este postulado tiene que*

conducir al imperialismo «apoteosis de la vida pura, fuera del derecho; de la libertad pura, fuera de la justicia; del poder sin verdadero amor ni finalidad moral; de la existencia como economía».

Pero la ciencia es también economía, es decir reducción de la complejidad de los hechos concretos, de su múltiple variedad, a unos cuantos conceptos abstractos y generales. Sobre esta cuestión, Caso ha hecho una historia muy personal del pragmatismo haciéndolo arrancar de la filosofía de Schopenhauer. Presenta una sucesión de textos muy convincentes para probar que la concepción pragmatista del conocimiento está ya en Schopenhauer y luego en su discípulo Nietzsche. Completa la exposición con la cita de textos de los sabios y filósofos contemporáneos que han contribuido a impulsar la poderosa corriente pragmatista en este siglo. Resulta así una historia llena de brillantez y colorido en la que, con gran claridad, se hacen destacar los aspectos fundamentales de aquella doctrina. Para ésta, la inteligencia carece de competencia filosófica y, según Caso, sólo recurriendo a la intuición metafísica, puede el pensamiento salvarse del agnosticismo que ha sostenido el positivismo y el neokantismo. Viene en seguida un alegato en favor de la intuición aduciendo las razones que han formulado Bergson y luego Husserl en favor de sus respectivas tesis. La parte medular de la obra es aquella en que se expone una «cosmovisión» espiritualista de la vida, fundada en el fenómeno del desinterés que se manifiesta en el arte y la caridad.

Es este libro en el que se expresa mejor el modo personal como Caso entendió y asimiló el concepto de la filosofía. Para él no es ésta un ejercicio especulativo destinado a la satisfacción de un mero afán de saber. Más que el saber por el saber vale para Caso el saber para vivir. «Sin saber nada o casi

nada, de la naturaleza de las cosas, hemos vivido siempre. No podríamos vivir en cambio sin saber cómo es bueno vivir. La moral o teoría de la significación de la vida, doctrina del deseo y la voluntad, es más importante que el análisis matemático, las fórmulas lógicas y las ciencias naturales e históricas. "¡Primero es vivir!" Una filosofía que fuera solamente teoría de la existencia sería incompleta si no va seguida de una teoría del valor de la existencia.» El humanismo de Caso consiste en esta primacía del interés ético sobre el interés puramente teórico y especulativo. Es así como su concepción del mundo está compuesta más bien que por datos puramente ontológicos, por aspectos de la existencia en los que se apoyan sus valores estéticos y morales. Lo que resalta del mundo, al ser pensado por Caso, no es su estructura ontológica objetiva sino aquel conjunto de fuerzas que hacen posible, dentro una ley universal de interés y utilidad, el arte y la moral. La existencia, dice Caso, no es sólo economía, sino también desinterés y caridad. En esta fórmula se resume su concepción del mundo.

Los principios filosóficos anteriores que forman el núcleo de la doctrina personal de Caso fueron aplicados por éste a diversos temas que constituyeron durante su vida el objeto de una especial preocupación. Tales temas fueron el concepto de la Historia Universal, el concepto de la Historia de la Filosofía, la teoría del arte y la Filosofía de la Historia, sobre los cuales desarrolló varios cursos universitarios. En sus libros también expuso sus opiniones sobre los mismos temas resumiendo ideas ampliamente tratadas en sus lecciones.

Pero hay todavía una dimensión más concreta del pensamiento de Caso proyectada expresamente al caso particular de México. Este aspecto, para nosotros de gran interés, se presenta a través de sus preocupaciones como sociólogo, desarrolladas en su cátedra de la Escuela de Leyes y

en su tratado de sociología. Además, puede encontrarse en una colección de pequeños escritos que reunió en un libro con el título de México (Apuntamientos de cultura patria.) No es fácil desde luego trazar la línea precisa que separa al sociólogo del filósofo. Tal vez sería acertado decir que Caso hace una sociología profunda, como sólo un filósofo la puede hacer. Parece en cierto modo, una especie de filosofía de lo concreto, para llegar más cerca de esta realidad viva, que su inteligencia aspiraba a capturar. En estas ideas podemos encontrar, los que ahora tratamos de continuar la obra de la filosofía mexicana, la justificación para nuestros propios trabajos. Más todavía, en el conjunto de la filosofía de Caso, están trazadas las rutas que estamos recorriendo en nuestras reflexiones.

«¡Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres, a nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor y nos redimiréis de nuestro infortunio. Para salvarse precisa ante todo saber» (México, p. 30). Así el maestro señala en términos muy precisos el camino para que nuestra labor redunde en beneficio del país. El camino es ante todo saber; ¿saber qué cosa? «lo que somos en verdad».

¿Cómo podría glosarse la visión que Caso tiene de México y sus problemas, de acuerdo con los textos que dejó escritos? No me es posible aquí seguir una a una las ideas que él emitió sobre la cuestión. A lo más puedo resumir las opiniones que expresó sobre ciertos aspectos de la vida mexicana. Al considerar a México como nación, destaca acertadamente lo que llama «el conflicto de nuestra democracia», pues en él se encuentra la explicación histórica de nuestras vicisitudes y el dato básico para comprender el carácter de nuestros hombres. Las fórmulas de gobierno se imponen en virtud de necesidades

sociales y psicológicas apremiantes y para que las costumbres establecidas por las tradiciones de la vida en común adquieran la autoridad de la ley: «La Constitución de 57 proclama que México es una República democrática, representativa, federal; es decir que nuestra nación ha de regirse por un gobierno idealmente perfecto» (M. p. 11). *«Nuestros mayores nos declararon prematuramente republicanos y demócratas.» Este hecho no es solamente consecuencia de una «imitación extralógica» e irreflexiva, sino que buscamos siempre lo que nos parece mejor. Pero el resultado fue la aprobación de una constitución política que está en desacuerdo con la realidad social, a la que faltan muchas condiciones para marchar en consonancia con el ideal político estampado en la carta fundamental. Las fuerzas sociales, más poderosas que la exigencia teórica, saltan a cada momento por encima de la ley. Pero, ¿a qué se debe esta conducta extraña de establecer un estatuto que luego no se puede cumplir? Sin duda que en ella se expresa una voluntad colectiva de perfección, como dice Caso. ¿No es quizá una inconsecuencia, una falta de cordura, el no calcular frente a un ideal las posibilidades de su realización? En otros países su constitución política no hace sino consagrar jurídicamente la práctica real de la comunidad. La explicación debemos buscarla en un rasgo del carácter mexicano que Caso llama el «bovarismo». Esta palabra fue acuñada por el escritor francés Jules de Gaultier al examinar el curioso mecanismo psicológico que determinaba el carácter de madame Bovary, famoso personaje novelesco de Flaubert. El «bovarismo» es la* «faculté de se concevoir autre qu'on est», *la facultad de concebirse distinto de como se es. En consecuencia, para Caso los mexicanos tienen la capacidad de formarse una idea de sí mismos que no coincide con su ser real. El individuo, dice Platón en la* República, *puede verse con caracteres más grandes en el Estado a que pertenece. En la*

Constitución de la República Mexicana aparece este bavarismo en cuanto se concibe el Estado distinto a como es. Pero, ¿a qué obedece esta ilusión colectiva? Esto Caso no lo explica.

Sin embargo, su teoría no implica que la constitución política de México deba ser radicalmente cambiada, sobre todo cuando los mexicanos se han hecho conscientes de lo que tiene de ilusorio y en ese momento están en condiciones de transformar la realidad para ajustarla poco a poco a la perfección de los preceptos constitucionales. De hecho, con el transcurso del tiempo, los principios fundamentales de nuestro Estado han ido calando en el alma popular, hasta convertirse en una segunda naturaleza que sería peligroso tocar. Lo que hay que corregir de inmediato es el vicio de la imitación, sobre todo cuando se convierte en una costumbre inveterada, «… urge ya, dice Caso, por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar los regímenes político-sociales de Europa, y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etcétera, de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes, la forma de nuestra convivencia, el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajenas. Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acerbos de la imitación irreflexiva».

Es cierto que, en general, el extraordinario movimiento filosófico que florece en México, proviene de la restauración filosófica de Antonio Caso. Sólo un hombre como él, dotado de una fuerte personalidad, podía imprimir un poderoso impulso al pensamiento mexicano y proponerle como meta más alta el cultivo de la filosofía. En este sentido es el fundador de una época que será decisiva en nuestra historia. Representa un momento en que un cierto clima espiritual se extendió por la América hispana imponiendo la misma inquietud a su

intelectualidad.

Samuel Ramos

BIOGRAFÍA DEL DOCTOR ANTONIO CASO

Don Antonio Caso nació en la ciudad de México el 13 de diciembre de 1883 y murió en la propia ciudad el 6 de marzo de 1946. Hizo sus estudios en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Fue el primer secretario de la Universidad Nacional de México, al ser fundada por don Justo Sierra y uno de los catedráticos fundadores de la Escuela de Altos Estudios, antecedente de la actual Facultad de Filosofía de la propia Universidad. Él inició los cursos de filosofía y desde luego reveló su vigorosa personalidad.

Caso pertenece al grupo creador del Ateneo de la Juventud, que renovó el ambiente intelectual de México en las postrimerías del porfirismo.

Fue catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria, de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, habiendo desempeñado la dirección de los dos primeros planteles. De 1921 a 1923 desempeñó la rectoría de la Universidad Nacional.

Por sus méritos intelectuales el gobierno federal lo designó miembro del Colegio Nacional en 1942 y en 1921 fue embajador extraordinario de nuestro país en la América del Sur.

Dos capítulos fundamentales en la historia de las ideas en México registran la contribución eminente de don Antonio Caso: la lucha contra el positivismo y la polémica con los enemigos de la libertad de cátedra y la autonomía universitaria. En defensa de la libertad de cátedra en 1933

escribió páginas fundamentales.

Escribió numerosos libros, de singular valor filosófico, literario y sociológico, entre otros *La existencia como economía, como desinterés y como caridad, Estética, Sociología genética y sistemática, Discursos a la nación mexicana, El Estado totalitario y la persona humana* y *El peligro del hombre.*

CURRICULUM VITAE DEL DOCTOR ANTONIO CASO

1 de abril de 1913. Profesor de Estética precedida de nociones de Filosofía en la Escuela de Altos Estudios.

13 de octubre de 1913. Decano de la Subsección de Literatura de la Escuela.

3 de diciembre de 1913. Director de la Escuela de Altos Estudios.

31 de enero de 1914. Profesor de Sociología.

3 de febrero de 1914. Profesor encargado de las Conferencias sobre Resolución de los Problemas Filosóficos en la Escuela Nacional Preparatoria.

1 de julio de 1914. Profesor de Filosofía y Estética.

27 de agosto de 1914. Oficial Mayor del Despacho de Instrucción Pública y Bellas Artes.

2 de septiembre de 1914. Secretario del Consejo de Educación Pública.

19 de enero de 1915. Profesor de Síntesis del Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia.

21 de marzo de 1916. Profesor de Lógica, Metodología, Ética y Estética e Historia de Sistemas Filosóficos.

11 de enero de 1919. Nuevamente Director de la Escuela Nacional de Altos Estudios.

8 de abril de 1919. Nombrado Jurado Calificador en el Concurso Científico «Estudios acerca de la

implantación en México del Divorcio como Disolución del Vínculo».

1 de agosto de 1919. Presidente Honorario de la «Sociedad Cultural de Alumnas».

11 de enero de 1920. Nombrado, durante otro año, director de la Escuela Nacional de Altos Estudios.

1 de julio de 1921. Embajador especial del gobierno mexicano en las fiestas de la celebración del Centenario de la Independencia del Perú.

1 de diciembre de 1921. Reanudó sus labores como director de la Escuela de Altos Estudios y profesor de la misma.

1 de enero de 1923. Profesor de Historia de la Filosofía, Ética y Estética en la Farultad de Altos Estudios.

6 de septiembre de 1923. Rector interino de la Universidad.

1 de septiembre de 1924. Comisionado para escribir un «Tratado de Estética».

2 de enero de 1924. Nombrado nuevamente profesor de Sociología de la Facultad de Jurisprudencia.

2 de enero de 1924. Profesor de Ciencias (Filosofía, Ética y Estética) de la Facultad de Altos Estudios.

2 de febrero de 1925. Profesor de Psicología, Lógica y Ética.

11 de febrero de 1925. Nombrado profesor titular de Sociología en la Facultad de Jurisprudencia.

1 de septiembre de 1925. Comisionado para escribir un libro de Sociología.

1 de enero de 1926. Profesor para las diversas enseñanzas que se imparten en la Facultad de

Jurisprudencia.

1 de enero de 1930. Profesor interino para las asignaturas de las carreras de Licenciado en Derecho y Licenciado en Economía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

7 de diciembre de 1932. Nombrado nuevamente profesor titular de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

11 de agosto de 1933. Nombrado, por aclamación, *Doctor Honoris Causa* de nuestra Universidad, a propuesta de la H. Academia Mixta de la Facultad de Filosofía y Letras.

1 de marzo de 1935. Profesor de la Cátedra de Filosofía del Derecho en la Escuela Nacional de Derecho.

1 de marzo de 1935. Nuevamente designado profesor titular de Sociología de la Escuela Nacional de Derecho.

22 de enero de 1945. Nombrado miembro de la Junta de Gobierno de la Universidad.

25 de febrero de 1946. Nombrado «Profesor Emérito» de la Universidad.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS PRINCIPALES OBRAS DEL DOCTOR ANTONIO CASO

La filosofía de la intuición, México, D. F., edición «Nosotros», 1914.

Los problemas filosóficos, México, D. F., Ediciones Porrúa, 1915.

Filósofos y doctrinas morales, México, D. F., Ediciones Porrúa, 1915.

La existencia como economía y como caridad, México, D. F., Porrúa, Hnos. Tip. Cunill y Escobar, S. en C., 1916.

La filosofía francesa contemporánea, México, D. F., Bouret, 1917.

El concepto de la ley natural en la ciencia y la filosofía contemporánea. (Trad. de Émile Boutroux.) México, D. F., Porrúa, Hnos. Imp. de J. Ballescá, 1917.

La existencia como economía, como desinterés y como caridad. 1.ª ed. México, D. F., Ed. «México Moderno», 1919.

Drama per musica, México, D. F., Cultura, t. XII, núm. t. XIV, núm. 6, 1922.

La oda a la música de Fray Luis de León, México, D. F., Academia Mexicana de la Lengua, 1921.

Ensayos críticos y polémicos, México, D. F., Cultura, t. XIV, núm. 6, 1922.

Discursos a la nación mexicana, México, D. F.,

Porrúa. Imp. Manuel León Sánchez, 1922.

El problema filosófico de la educación, Buenos Aires, «Humanidades», t. III, pp. 9-22, 1922.

La Embajada Mexicana en el Centenario del Perú, México, D. F., Secretaría de Educación Pública. Imp. Talleres Gráficos de la Nación, 1922.

La Embajada Mexicana en Chile, México, D. F., Secretaría de Educación Pública, 1923.

El concepto de la historia universal, México, D. F., Ed. «México Moderno». Cultura, 1923.

El problema de México y la ideología nacional, México, D. F., Bib. Universo, t. I, núm. 4, Cultura, 1924.

Doctrinas e ideas, México, D. F., Andrés Botas e Hijo, Sucesor, 1924.

Discursos heterogéneos, México, D. F., Herrero Hnos., 1925.

Principios de estética, México, D. F., 1.ª ed. Secretaría de Educación Pública, 1925.

Historia y antología del pensamiento filosófico, México, D. F., Secretaría de Educación Pública y Librería Franco-Americana, S. A. (Antigua Casa Bouret y Libro Francés Unido), 1926.

Ramos y yo, México, D. F., Cultura, 1927.

Sociología, genética y sistemática, México, D. F., Secretaría de Educación Pública, 1927.

Crisopeya, México, D. F., Cultura, 1931.

El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores, México, D. F., Ed. Botas. Imp. M. León Sánchez, S. C. I., 1933.

El acto ideatorio, México, D. F., Porrúa Hnos., 1934.

La filosofía de Husserl, México, D. F., Imp. Mundial, 1934.

Nuevos discursos a la nación mexicana, México, D. F., Robredo, 1934.

La existencia como economía, como desinterés y como caridad, México, D. F., Secretaría de Educación Pública, 1934.

El político de los días del mar, Santiago, Chile, Ed. Ercilla, 1935.

La filosofía de la cultura y el materialismo histórico, México, D. F., Colección Renovación, III. Ediciones «Alba», 1936.

Méyerson y la física moderna, México, D. F., La Casa de España en México. Imp. Industrial Gráfica, S. A., 1939.

Don Juan Benito Díaz de Gamarra. Un filósofo mexicano discípulo de Descartes, México, D. F., «Revista de Literatura Mexicana», 1940.

Positivismo, neopositivismo y fenomenología, México, D. F., Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras. Talleres Tipográficos Modelo, S. A., 1941.

La persona humana y el Estado totalitario, México, D. F., Universidad Nacional, 1941.

El peligro del hombre, México, D. F., Stylo, 1942.

México. (Apuntamientos de cultura patria.) México, D. F., Imp. Universitaria, 1943.

Filósofos y moralistas franceses, México, D. F., Stylo, 1943.

Principios de estética. Drama per musica, 2.ª ed. México, D. F., Ed. Porrúa. Talleres Stylo, 1944.

Ensayos polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo. Polémica con el señor licenciado Guillermo Héctor Rodríguez, 1945.

Sociología, 4.ª ed. México, D. F., Stylo, 1945.

El acto ideatorio y la filosofía de Husserl, México, D. F., Stylo, 1946.

Evocación de Aristóteles.

PENSAMIENTOS SOBRE EL DOCTOR ANTONIO CASO

Temperamento de atalaya, no necesitaste recorrer con el cuerpo el Planeta para entenderlo, conocerlo y abarcarlo. Tu biblioteca fue el mundo, infinitamente más vasto que el de la geografía en el cual ensayaste el genio creador, la simpatía que engrandece, la imaginación que enriquece el infinito. Y poco a poco tu saber creció hasta que ya no necesitaba de libros, porque en ti se había hecho armonía y poco a poco tu conciencia fue llenando las aulas, los claustros, el ámbito entero de la Universidad. Y al ser tú, por tantos años, el centro, el sentido de coherencia de la sabiduría universitaria, llegaste por eso mismo a convertirte en el eje del pensar esclarecido de la nación.

(José Vasconcelos. *Discursos.*)

Se fue inesperadamente, sin decirnos adiós, sin agonía casi, como en una de aquellas místicas emigraciones de los maestros pitagóricos, en cabal asepsia sentimental. La Universidad y la ciudad guardan aún el calor de su presencia. El país entero se levanta para reincorporar en tal nombre y autorizar con tal modelo sus más severos ideales. Un ejemplo superior, una de aquellas experiencias que de vez en vez visitan los pueblos, para que no desesperen de sus propias capacidades.

(Alfonso Reyes. *Homenaje de El Colegio Nacional.*)

Mexicano como el que más, Antonio Caso no puso su patriotismo en la tolerancia, que a veces, contiene desdén o supone desistimiento. Lo puso en la afirmación de lo que

creía. Y acertó en su impulso, porque la patria, como la vida, es un deber de incesante mejoramiento. Y el patriotismo genuino es aquel que pide más a la patria, más por la patria; hoy, más que ayer y mañana, sin duda, más aún que hoy.

(Jaime Torres Bodet. *Elogio de Antonio Caso.*)

PENSAMIENTOS DEL DOCTOR ANTONIO CASO

Cuando la cátedra deja de ser comunión de devotos que creen en la ciencia, y se convierte en plataforma de propagandas unilaterales y nada científicas, la libertad se ha prostituido.

(Antonio Caso. *Nuevos discursos a la nación mexicana.*)

Libertad es pensamiento. Pensamiento es libertad. En la esencia del pensar está la autonomía. Heteronomía de la especulación.

Una cátedra es un coloquio entre maestros y discípulos. Su esencia es el diálogo, la dialéctica. La academia platónica es el modelo de las cátedras universitarias. Peripatéticamente discurría Aristóteles con sus alumnos sobre temas de ciencia y filosofía.

Cátedra es comercio mutuo y recíproco entre el profesor y los estudiantes. El maestro es sólo un estudiante que ha logrado, por su edad y su saber, alguna ventaja, que le prestan sus años, sobre sus discípulos. La cátedra obedece a un orden; todo lo que obedece a un orden responde a un fin; el «fin final» de la cátedra, de la discusión académica, es la consecución de la verdad. A los niños se les puede guiar en la escuela primaria, conforme a los fines del Estado, según nuestra legislación; pero los adultos universitarios llenan las aulas con el propósito de saber. «Saber para prever, prever para obrar», como enseñó el positivismo. ¿Qué es lo que se discute, dialectiza o conoce, si de antemano se nos impone un dogma? ¿Para qué conocer si ya se sabe?

La cultura no puede ser dogmáticamente definida, porque su esencia es creación, «creación de valores». En esta virtud, todo dogma, toda afirmación, a no ser qtie se trate de un principio absolutamente evidente por sí mismo (y no es éste el caso), resultarán estrechos para formular el esfuerzo de las generaciones descubridora de la verdad. De modo que, al suprimir la autonomía de la cátedra universitaria se defrauda, no sólo a los hombres del presente, sino a las juventudes del porvenir. La sociología del saber prueba con eficacia que toda detención o construcción actual, redundará en perjuicio de la posteridad. Hacer esclavos hoy, influirá como condición negativa, como causa contrariante, en la libertad del porvenir.

Los principios fundamentales de la Universidad Nacional Autónoma son:

1.º La autonomía.

2.º La libertad de cátedra.

3.º El subsidio económico.

Estos tres principios resultan irreductibles entre sí. Esto es: supuesta la autonomía de la institución, no puede reducirse a ella la libertad de la cátedra, ni viceversa. Y ambos principios tampoco pueden reducirse a la cuestión económica, ni ésta a ellos. Por tanto, cada uno de los tres postulados posee su integridad característica y substancial, como vamos a demostrarlo.

Por lo que mira a la idea de autonomía universitaria, es obvio que la esencia de la autonomía estriba en no recibir la ley de otra parte, sino en dársela a sí misma, a causa del propio principio soberano. Lo único que como cortapisa puede admitirse, es la forma de la autonomía declarada por la ley. Pero el Estado ha previsto a la autonomía al crear, por designio y voluntad del legislador, el organismo de la

Universidad como Persona Moral *sui juris.*

(Antonio Caso. *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico.*)

Juzgo que la ley suprema de la educación es el respeto a la personalidad de quien se educa. Pienso que su fin último es el desarrollo de la propia personalidad. En suma, para mí, la educación «no forma» su objeto, sino que, simplemente, lo «informa.»

(Antonio Caso. *Discursos a la nación mexicana.*)

LA FILOSOFÍA Y SUS PROBLEMAS



UNA DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA

Dos cosas importan a la inteligencia, que se asombra ante el mundo e inquiere las causas de su asombro; dos preguntas fundamentales constituyen la filosofía: ¿qué es el mundo? ¿Qué valor tiene? Quien supiera responder, llanamente, a estos dos problemas, habría agotado el conocimiento de todas las cosas. Ningún misterio quedaría por resolver.

Tomamos la palabra mundo como sinónimo de la existencia universal. Es decir, que abarcamos dentro de la significación de este vocablo, tanto la existencia espiritual, nuestra propia existencia, como la de todos los seres que llenan la realidad y que difieren de nosotros mismos. Mundo es lo que es, todo cuanto es, psíquicamente o no.

Y la filosofía se pregunta: ¿qué es lo que es? ¿Qué significación, qué valor tiene?

Si fuéramos puras inteligencias, «sujetos puros del conocimiento», nos bastaría con la resolución del primer

problema; pero además de pensar, queremos, simpatizamos, amamos; esto es, el mundo no sólo nos importa como objeto de conocimiento, para averiguar sus atributos, sus leyes, sus transformaciones, etcétera; sino como objeto del deseo, como móvil de la voluntad.

Si nomás inteligencia fuera el alma humana, las cosas no serían buenas ni malas para ella. El mal no se distingue del bien, intelectualmente. El mismo puñal con que Carlota Corday sacrificó a Marat, podría haberse hundido por el tirano en el pecho de la joven vengadora. La Cruz era un vil instrumento de suplicio dedicado a escarmentar a los criminales más monstruosos y empedernidos. De ella hemos hecho los cristianos el símbolo más alto de la significación y el precio de la vida. Sócrates no se distingue de un simple suicida, al beber la cicuta con su pleno conocimiento.

Supongamos que lo sabemos todo. Hemos descifrado el misterio de las nebulosas más distantes. Conocemos la composición íntima de la materia, el enigma de la fuerza, la intimidad del movimiento, la naturaleza de la luz, el calor y la electricidad, el origen de la vida, el arcano de la conciencia… Clasificamos ya, en una clasificación perfecta, todos los seres. Nuestras matemáticas poseen procedimientos analíticos irresistibles, junto a los cuales el cálculo infinitesimal resulta sólo un burdo instrumento. Nuestra física y nuestra química son absolutas; nuestra biología sin defecto; perfecta también nuestra psicología y minuciosa, acuciosa, sintética y omnicomprensiva nuestra historia. «Todo lo sabemos.» En un pensamiento universal, exacto y oportuno, encerramos el secreto de toda la realidad. Aún nos falta resolver esta otra terrible interrogación. ¿Qué vale el universo, dilucidado ya, para nuestra acción y nuestra dicha?

Esto es, necesitamos, además de una Filosofía Natural, que nos diga qué es el mundo, una Filosofía Moral que nos enseñe qué significación tiene. Por tal razón, toda filosofía se resume en una cosmología y una ética; pero si se nos pregunta cuál de las dos teorías es más importante, quedaríamos perplejos y, tal vez repusiésemos: la última. Sin saber nada o casi nada de la naturaleza de las cosas, hemos vivido siempre. No podríamos vivir en cambio, sin saber cómo es bueno vivir. La moral o teoría de la significación de la vida, doctrina del deseo y de la voluntad, es más importante que el análisis matemático, las fórmulas lógicas y las ciencias naturales e históricas. «¡Primero es vivir!»

Cuando en los bosques del Indostán, en los santuarios egipcios, en las ciudades de la Grecia heroica o en los comienzos de la historia israelita ignorábase, profundamente, lo que hoy llamamos la ciencia humana, ya los sacerdotes de Brahama, los profetas, hebreos, los rápsodas griegos y los faraones egipcios, obedecían a la ética clara y definida. Antes aún, cuando se formaron los primeros escrúpulos humanos que prohibían hacer tal o cual cosa, por motivos religiosos, que hoy llamaríamos viles supersticiones, ya regía en la fuerza misma del escrúpulo, ante la cual deponía su terrible actitud guerrera el salvaje, una moral. Y es porque se puede vivir sin conocer, al menos sin conocer metódicamente; pero es en absoluto imposible vivir sin amar, sin venerar, sin adorar, sin respetar. Respeto, adoración, veneración y amor, dicen a gritos, moralidad. No nuestra moralidad; pero sí una moralidad. Así como es imposible la vida animal sin la respiración, resulta inconcebible la historia sin la conducta. Acaso de todas las leyes morales existentes, no lo creemos así, se haga, alguna vez, tabla rasa; pero al hacerla, se invocará un criterio, y éste vendrá a constituir una nueva moral.

Volvamos al punto de donde partimos. ¿Qué es la filosofía? La repuesta a una doble pregunta. ¿Qué es la existencia? y ¿qué valor tiene la existencia? Pero la primera cuestión se subordina a la segunda, como se subordina para la acción, el entendimiento a la voluntad. La filosofía es la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud. Saber es poco, aunque sea algo. Poder es mucho, aunque no sea todo. Ganar la paz «de dentro y de fuera», *intus et foris*, como dice la *Imitación de Cristo*, esto es todo.

Por eso la humanidad honrándolos a todos, ha puesto en el escaño más alto, en la grada más luminosa, en el escabel donde se posan las plantas de Dios, al héroe y al santo; más bajo, reserva el sitio de los genios creadores de las artes liberales, más bajo, el refugio bienaventurado de los pensadores y los sabios; más bajo todavía, el acierto de los inventores prácticos y mecánicos; y más bajo aún, el amplio suelo donde pisamos quienes seguimos las huellas salvadoras de «estos hombres representativos», que dice Emerson. Por momentos nos parece el mismo Dios, un hombre absoluto, como el que, en el reinado de Tiberio, fue sacrificado por la prudencia de Poncio Pilatos y la saña rabiosa de Caifás.

La filosofía enseña a todos a ser heroicos como los héroes, santos como los santos, sabios como los sabios, artistas como los artistas, industriosos como los industriosos, puros y limpios de corazón. Acaso nunca sepamos qué es la vida. Pero desde ahora, sabemos que la debemos exaltar, hasta hacer de cada uno de nosotros un hombre absoluto. Cuando cada quien reproduzca la grandeza divina de Cristo, la filosofía será inútil… Mientras tanto, parece discreto seguirla practicando… (*Historia y antología del pensamiento filosófico.*)

CLASIFICACIÓN DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS[1]

I

PROBLEMAS DE LA CIENCIA

Método privativo de la filosofía general……… METODOLOGÍA

Teoría del conocimiento………EPISTEMOLOGÍA

II

PROBLEMAS DE LA EXISTENCIA

Teoría de la libertad, Teoría de las relaciones del espíritu y el cuerpo………PSICOLOGÍA RACIONAL

Teoría del *sustratum* espiritual

Explicación sistemática del ser y el devenir……… COSMOLOGÍA

III

PROBLEMAS DEL VALOR DE LA EXISTENCIA

Teoría del arte………ESTÉTICA

Teoría de la conducta………ÉTICA

Teoría de la religión………FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

EL HEROÍSMO FILOSÓFICO

Falta en el célebre libro de Carlyle, consagrado al culto de los héroes y lo heroico en la historia, un tipo más de excepción, el del «heroísmo filosófico», silencioso arquetipo de actitud discreta y apasionada. Las máximas que siguen

pretenden indicar cómo y por qué, al lado del guerrero, el rey, el vidente, el poeta y el dios, debe estar el filósofo con su heroísmo *sui generis*, actitud no por silenciosa menguada, que expresa con rara perfección el bello nombre que, al decir de Jamblico, inventó Pitágoras: «amante de la sabiduría».

Condensación de probabilidades es la ciencia. La única verdad no probable, sino cierta, es de insigne insignificancia: A es A, esto es absolutamente claro, pero poco valioso como conocimiento. Las verdades estimables son las que muestran algo nuevo en el segundo miembro de la simbólica ecuación; las que enseñan: A es B.

Es preciso arriesgarse para pensar como para obrar. Descartes enseñó que el entendimiento puro ni afirma ni niega. Lo único que hace es concebir las cosas que se pueden negar o afirmar. La voluntad es la que dice: creo, lo mismo en ciencia que en religión.

Hallar la verdad desde luego, sin aproximaciones ni tanteos, sería excelente; pero investigarla, constantemente, sin lograr alcanzarla jamás, es acaso nuestro mayor bien.

La verdad humana es algo dinámico y evolutivo; lo mismo el dogma que la ley. Si suprimís el tiempo que fluye, suprimiréis de rechazo la posibilidad de remediar el error con el error, la conjetura con la conjetura y la aproximación con la aproximación.

El espíritu filosófico es un ánimo constante e incorruptible de aventura que tiene mucho de heroico. El encanto de la filosofía estriba, más que en el éxito —siempre problemático— de la afirmación, en el esfuerzo desplegado al meditar. Quien ambicione el quietismo interior de la mente, la sólida estabilidad, el descanso muelle y fácil —corruptor del pensamiento como de la actividad psíquica en general—, no ha de preocuparse con el estudio de las cuestiones

filosóficas.

El equilibrio de la verdad no se resuelve como el de la pirámide que descansa sobre su base; sino como el del trompo que gira sin reposo para no caer, y cae sin remedio en el instante que cesa el movimiento propulsor. La verdad metafísica es un *desideratum* que nunca se logra por completo, y nunca, sin embargo, deja de irse logrando más y más.

Por eso la ley del pensamiento es un imperativo, a la vez que lógico, moral. Podría formularse así: que vuestra sola preocupación sea la preocupación de despreocuparos. O bien; no forméis vuestra convicción personal sino en el momento inmediatamente anterior a vuestra muerte. La convicción es el movimiento espiritual más íntimo y difícil; pero, en la historia de la inteligencia, vale más un error ingenioso y fecundo, como la hipótesis del «flogisto» o los «torbellinos» de Descartes, que una verdad trivial.

Los griegos —que con tanto lucimiento y desenfado campearon en el ejercicio del pensamiento—, parecieron sastisfacerse mejor con la búsqueda de la verdad que no con su gloriosísimo hallazgo. «En todas las cosas, dice Gastón Boissier, el placer que experimentaban en el camino, les hacía menos impacientes por llegar al fin.» Hay que haber recurrido a los diálogos platónicos para enterarse del ánimo de heroica aventura que enciende las discusiones socráticas. «Es una buena acción discutir, sin llegar muchas veces a la conclusión definitiva», parece decirnos Platón en varios de sus coloquios, cuya última afirmación no se formuló nunca.

Lo malo de la filosofía agnóstica no es su tesis sobre el conocimiento, sino su corolario inmoral. Si el agnóstico dijera: no poseemos la verdad ni la poseeremos nunca, pero debemos pugnar por alcanzarla todos los días, porque

siempre nos aproximaremos a su círculo hermético, lejos de dañar a la voluntad, la tonificaría con su amargura, la serviría con su cautela, la matizaría con su prudencia; pero el agnóstico decepciona, paraliza, suprime la heroicidad de la filosofía. Por eso es malo; por imprudente al negar; porque no sabe que la verdad, al menos la verdad humana, no es definitiva ni estática, como no es estático ni definitivo el mundo a que se refiere. La verdad «se está haciendo» y el mundo también.

Todo cambia. Lo único que no varía es el anhelo de variar. Todo se muda y transforma; lo que permanece invariable es el movimiento y la transformación. El reposo, la verdad, el dogma, son ilusiones, cristalizaciones momentáneas de nuestro movimiento espiritual. Vivid quietos, ¡sí!, pero como la flama que parece no moverse, exteriormente, y vibra en toda la intimidad de su ser. Ésta es la única quietud posible para la intrepidez flamígera del pensamiento; quietud que, cuando más firme se muestra, flota más alto, como las aves de alas inmóviles sobre la atmósfera sutil.

«No es la posesión, sino la prosecución de la verdad lo que extiende las facultades humanas, dice Lessing en su *Dúplica.* En esto sólo consiste la perfección sin cesar creciente. Si Dios tuviese en su diestra mano toda la verdad, y en su mano siniestra la sola aspiración, siempre activa, hacia la verdad (aun cuando sometida a la condición de errar eternamente), y me dijera: ¡Elige! Me arrojaría con humildad a sus plantas tomando su mano izquierda, y le diría: ¡Dame, Padre!, porque la Verdad para ti sólo es…»

Fácil es distinguir, en la historia del pensamiento filosófico, dos linajes de ingenios que, para usar del gallardo tecnicismo de Gracián, podrían llamarse: heroicos y discretos.

A primera vista, se diría que, sin discreción, no puede haber filosofía. Sin la templanza del criterio, esto de ponderar razones, aquilatar argumentos y decidir antítesis violentas o sutiles, resulta imposible. Y, ¿qué otra cosa, por ventura, es filosofar, sino la determinación del clásico «justo medio» entre los extremos?

Filosofía… Discreción… Discreción… Filosofía… «Todo es uno y lo mismo», que dijo Schelling.

Toleremos el genio desmelenado y magnífico, la impetuosidad inconexa, el brusco movimiento revelador que, si no cautiva, conquista y subyuga, en el lírico de amplio esfuerzo, como Víctor Hugo; en el dramático que desacata, como Shakespeare, por el brío de su inspiración espontanísima, la inútil retórica y los cánones consagrados. Reservemos, en cambio, para el pensador genuino la madurez de juicio, el reposo mental, la serenidad de la doctrina, la pureza de la intención.

Mas, así como parece inconcebible sin discreción, sin heroísmo también lo parece el filósofo. Posee, siempre, como los poetas, su temperamento, su carácter único. Sólo porque es «él mismo», perdura. Los espíritus sin personalidad no son filósofos ni artistas. Un puro dialéctico será un gran disputador, como Eutidemo o Dionisódoro, no un gran filósofo. La razón «se inserta» en el genio, y lo distribuye y ordena, mas no funciona *a priori*. La materia prima de la filosofia es una heroicidad. Genio es heroísmo; ingenio, discreción.

De aquí que, aun cuando todo gran pensador sintetice lo heroico y lo discreto, en algunos profundos espíritus predomina el genio, la intrepidez, y en otros vence la «razón razonadora», el espíritu dialéctico y organizador. Sólo en unos cuantos superhombres combínanse en proporciones

equivalentes ambas virtudes cardinales.

Se ha dicho que en cada filósofo hay algo de platónico y de aristotélico. Es verdad. Platón, indiscutible superhombre, y Aristóteles, «príncipe eterno de los verdaderos pensadores», como lo llamó Comte, son arquetipos de las dos grandes estirpes filosóficas. Platón es heroico, «el heroico» por antonomasia. Aristóteles, heroico también, es, sin embargo, dechado de discretos.

El heroico tiene como caracteres esenciales el poder de invención, que se llama «intuición filosófica», y, corolario directo del anterior, la intrepidez, es decir, la subordinación sistemática de los datos a la tesis que profesa.

El discreto caracterízase no sólo por su ecuanimidad, sino por su objetividad mayor. Como no es víctima del entusiasmo de la invención, las ideas que profesa no le arrancan, como al heroico, jirones de su misma conciencia. Es un justiciero implacable. Recorta las tesis opuestas, las hace negarse mutuamente, las obliga a hermanarse con sus contrarias, las comunica y dispone en síntesis orgánica, y se acerca así, más que el heroico, a la objetividad plena, o, al menos, al sentido común de los hombres, sistema métrico de la objetividad.

El progreso filosófico de la historia, la propia palpitación rítmica de la filosofía, se debe a la concurrencia de heroicos y discretos. Si solamente los heroicos filosofaran, la metafísica sería un magnífico enjambre de pensamientos geniales sin relaciones mutuas, sin concatenación tradicional, «sin ventanas», como diría Leibniz.

Si nada más filosofaran los discretos, el pensamiento filosófico, paciente, exacto, minucioso, escolástico, carecería de la cualidad máxima de la invención, del poder supremo de la intrepidez que toca en lo absurdo, a veces, pero que, a

veces también, sospecha o descubre aproximaciones imprevisibles y analogías sorprendentes. (*Historia y antología del pensamiento filosófico.*)

SERPIENTE Y ÁGUILA

I

Schopenhauer reflexiona sobre las razones que han hecho preferir al águila sobre la serpiente, como animales míticos, y halla que respecto del águila, su soberanía magnífica sobre la altura, su carácter solitario, señero y audaz, la consagró como imagen o emblema del poder del pensamiento que, en la cima de la abstracción, columbra lo que se produce y forma en el valle.

II

En efecto, abstraer de cuanto existe, la nota característica, esencial, es lo propio del pensamiento; su visión de la incorruptible esencia y el perenne valor.

Desprender de las múltiples especies, el género; de los múltiples géneros, los géneros sumos, las ideas, que dijo Platón, es lo propio (*propium*) del pensamiento humano.

III

Porque las bestias —en razón precisamente de serlo— muéstranse incapaces del acto ideatorio, de la intuición de las formas, implícitas en lo mudable y cambiante de lo que llamamos «realidad», que para Platón, es sólo sombra o, por mejor decir, sombría inconexidad de sombras disolventes y contingentes que abigarradamente desfilan sobre los muros del antro.

IV

Sólo el hombre desprende (des-prende, abs-trae) saca de donde está prendido, trae a sí mismo del fenómeno transitorio, la incorruptible esencia. Para esto, como el águila, se eleva sobre la tierra, luego de palparla. Todo lo inesencial bórrase ante su mirada intelectual. Ya en la altura contempla los tipos universales, implícitos en el devenir interminable e incongruo de las casas terrenas.

V

El alejamiento disimula el pormenor, en la augusta visión de la esencia; y no solamente es la distancia que disimula y aleja, sino la ascención que eleva a la mente a mirar lo universal concreto. Por eso enseñó Aristóteles, repitiendo a Sócrates, que no hay ciencia de lo particular como particular. Sí, en verdad, la mirada abstractiva de la ciencia, es aguilina.

VI

Pero tan excelente símbolo de la abstracción científica como es el águila caudal, no resulta más plausible, que el otro símbolo de la serpiente; porque la pura abstracción no es la ciencia; ni la pura contemplación y elevación, la filosofía.

VII

Filosofar es ver lo universal, sin desdeñar lo particular; mejor sería decir, que es ver lo particular en lo universal, lo concreto en lo abstracto, lo mudable en lo inmutable, lo transitorio en lo perenne y lo relativo en lo absoluto.

VIII

Hay que partir por ende, de la tierra húmeda y fresca de la experiencia. Sólo la tierra rinde frutos opulentos, con el cultivo y la cultura, con el hierro del arado y el crisol del

pensamiento. Terrena es la filosofía, por la observación y la experiencia. De la tierra fecunda y feraz, se eleva en silencio la mente, a la excelsitud de su conocimiento. Si no parte de los datos de la experiencia, boga en el vacío «pretende volar sin alas».

IX

En el cuadro célebre de Rafael, en tanto que Platón eleva al cielo su aguilino mirar, Aristóteles muestra con grave ademán la tierra próvida. Ha de tener alas el filósofo, como Platón; pero ha de palpar con anhelante amor y curiosidad, el fecundo suelo.

X

Es lo que simboliza la serpiente: la palpación de la tierra; palpación que se efectúa con todo el largo del cuerpo de la bestia simbólica. Cada parte de su ser, aplícase al suelo al reptar. Los secretos de la materia y de la vida, se comunican misteriosamente al reptil.

El folósofo ha de palpar y reptar como la serpiente. Así poseerá «el sentido de la tierra» que dijo Nietzsche.

XI

De este modo combínanse ambos símbolos, en la expresión del sentido total de la filosofía, de la sabiduría.

Serpiente y águila ha de ser quien ausculte la vida.

Serpiente para palpar lo concreto del ser; águila para columbrar, sobre la fugacidad de los seres relativos, la presencia universal, infinita, incorruptible, actual del Ser… (*Evocación de Aristóteles*).

EL INTUICIONISMO

La obra fundamental del pensamiento filosófico contemporáneo es su rectificación del punto de vista agnóstico, en que se situó la filosofía del siglo XIX. Lo mismo en la filosofía de Bergson, que en la recia corriente de la fenomenología, se supera el agnosticismo radical del kantismo y el positivismo. A la limitación exclusiva de los sistemas agnósticos, sucede un movimiento de rectificación, que vuelve a la dirección especulativa.

Constituirá siempre una honra para la filosofía neoescolástica, haberse opuesto, solitariamente, durante las décadas finales del siglo XIX, a la corriente que limitó por modo desesperante, el esfuerzo de la inteligencia en la prosecución de la verdad.

A las audacias del idealismo alemán, había sucedido una era de abandono de toda verdadera especulación filosófica. La filosofía se concebía como una síntesis del saber científico. Según Spencer, en la afirmación de una realidad absoluta, que por absoluta no puede conocerse, la religión y la ciencia pactaban su paz perpetua.

La verdad que entrañaba el pensamiento religioso era la imposibilidad de conocer las primeras causas. Por esto se ha dicho, ingeniosamente, que la verdadera posición del positivismo es la de un negativismo. No enseñaba esta tendencia a saber, filosóficamente; sino a ignorar. Y no sólo declaró: ignoramos; sino *ignorabimus*… Es decir, no hoy sabemos ni sabremos, jamás, la esencia, de las cosas.

También el kantismo fue agnóstico. Su postura es de limitación, como la del positivismo. La ventaja del criticismo sobre el positivismo; de los neokantianos sobre Comte y sus discípulos, consiste en que se inspiran en una crítica de la facultad de conocer, que constituye uno de los esfuerzos más notables de la historia del pensamiento. En tanto que el

positivismo no procede, al declarar su agnosticismo, recurriendo a un examen de la razón humana; sino sólo afirmando que, lo que no puede ser objeto de «experiencia», no podrá tampoco serlo de «ciencia», en el sentido rigoroso de la expresión.

Si nosotros creyésemos que la «pura razón» ha de ser, exclusivamente, la elaboradora de la filosofía, abundaríamos en el sentir de quienes niegan a la razón competencia para investigar lo absoluto. Pero, al lado de la razón está la intuición. Juntas forman la obra de la inteligencia. Junto al silogismo y su rigor dialéctico inherente, está la intuición.

Si no se ve, no podrá entenderse. La intuición es visión. Intuir es conocer viendo. En la intuición los objetos se dan —como lo dice enérgicamente Husserl— «en persona». Positivistas y neokantianos niegan a porfía el supremo recurso del pensamiento. ¿Cómo habremos de extrañar que, congruentes consigo mismos, declaren que todo lo trascendente es inasible por la conciencia?… Quien niega el único medio de hacer asequible un fin, deberá, procediendo con cordura, declarar el fin mismo inasequible.

Lo que mueve a muchos a desconfiar del intuicionismo, es cierto prejuicio, que no deja de hallar su origen en una posición de aparente congruencia filosófica. Se piensa que la intuición es el disfraz, por medio del cual se introduce en la filosofía, el mundo inconexo de la fantasía. Se cree que el misticismo, por la intuición, se sitúa dentro del campo de la especulación filosófica. Es, quizá, este temor de desnaturalizar lo auténticamente filosófico, lo que inspira a los negadores sistemáticos de la intuición. Por exceso de celo en limpiar de fantasmas el campo de la especulación, se incurre en el profundo error de negar las verdades, evidentes, substituyéndolas con postulados inadmisibles.

Pero, como dice Bergson, la intuición filosófica puede ser tan precisa como los conocimientos científicos más precisos. Todo depende del rigor con que se acepten sus enseñanzas. También Husserl declara, en el que llama «principio de todos los principios»: «Hay que tomar cada intuición como se da; pero sólo en los límites en que se da.» No se trata, pues, de un nuevo misticismo; sino de recurrir al solo medio en virtud del cual puede ser aprehendido un objeto de conocimiento.

El razonamiento hace concurrir en su desarrollo, intuiciones de objetos universales e intuiciones de objetos individuales. Sin ellas, la razón es ciega. Carecerá de materia propia; porque para poder conocer racionalmente algo, precisa, primero, captarlo, aprehenderlo; en suma, intuirlo. Razón e intuición se complementan. Son las alas del espíritu humano, que lo llevan a adquirir la verdad.

Si se rechaza la intuición, el contacto de la mente y su objeto se torna imposible. El sujeto del conocimiento tiene que recurrir, entonces, a la posición agnóstica; o a la extraña y peregrima hipótesis de pensar que, al pensar, crea el propio objeto de su pensamiento.

Perseverando por esta senda, se incurre en un subjetivismo ininteligible; se pretende que la parte iguale al todo; se envuelve al espíritu en finísima tela de araña, con la que se forja la ilusión, no sólo del conocimiento, sino de la creación del objeto de conocimiento. ¡He aquí cómo se evapora al fin el ser, ante el conocimiento del ser!

El célebre argumento de la inmanencia, en virtud del cual se pretende sostener el panlogismo, claudica plenamente ante una distinción tan clara como elemental, tan plausible como verdadera. Se dice: si el objeto no es inmanente en la conciencia, nada es. Se responde: una cosa es el contenido de

mi pensamiento, y otra muy distinta el objeto a que se refiere la conciencia. Una cosa es mi intuición de un hombre, y otra muy diversa el hombre intuido en mi intuición. Una cosa es lo que del objeto se me da, y otra diferente, el objeto mismo, que puede originar infinitas intuiciones. Es más, el lenguaje no nombra las intuiciones de los objetos, sino los objetos de las intuiciones. De esta suerte, la estructura del lenguaje, la del pensamiento y la de la realidad, concuerdan. Si se niega la intuición, exhíbese en su plenitud la síntesis de contradicciones que implica el panlogismo.

Esta admirable estructura del verbo, dice ya, con pristinidad, cómo hay que recurrir a lo objetivo, humildemente; y, por ende, a la intuición de lo objetivo. Si digo «árbol», no nombro, ciertamente, mi intuición del árbol, sino el árbol de mi intuición; porque una cosa es el signo, la palabra, el sonido que reviste un significado; y otra diferente el contenido de mi pensamiento del árbol. Pero este contenido del pensamiento, no es tampoco el propio objeto que lo originó. La estructura del lenguaje humano concuerda con la del conocimiento; y ambas, finalmente, con la del ser. Todo subjetivismo es falso. Niégase la realidad por idealistas y positivistas; porque se han vedado, en su soberbia y suspicacia, el único camino capaz de hallarla: la intuición.

Descartes expuso en sus *Regulae ad directionem ingenii*: «Todo método consiste en el orden y la disposición de las cosas, hacia las que precisa convertir las fuerzas de la mente para descubrir la verdad.» ¿Cómo se podrá seguir con exactitud semejante orden y disposición: *Ordine et dispositione*? «Refiriendo, gradualmente, las proposiciones complicadas y oscuras, a las más simples.» En seguida, partiendo de la intuición de las más sencillas, «trataremos de elevarnos, por los mismos grados —*per eosdem gradus*— al

conocimiento de todas las demás».

«En esto estriba lo esencial de toda habilidad humana; esta regla debe practicarse por todo el que quiera llegar al conocimiento de las cosas; del mismo modo que el hilo de Teseo para penetrar en el laberinto: *quam Thesei filum labyrinthum ingressuro.*»

Se ve cómo el método cartesiano parte, necesariamente, del recurso a la intuición, para constituir la filosofía. Conocer es aprehender un objeto. Ocurre preguntar si existe un conocimiento inmediato, además del conocimiento discursivo. «El conocimiento intuitivo consiste, como dice J. Hessen: en conocer viendo. Su peculiar índole consiste en que él se aprehende, inmediatamente, el objeto, como ocurre, sobre todo, en la visión. Nadie podrá negar que haya un conocimiento semejante. Aprehenderemos inmediatamente, en efecto, todo lo dado en la experiencia externa o interna. Inmediatamente percibimos el rojo o el verde que vemos, el dolor o la alegría que experimentamos.» Todos los grandes filósofos han puesto de relieve el valor de la intuición, como base del conocimiento. Este acto, al que se refiere Hessen, al decir que «intuir es conocer viendo». Pero, no solamente existe la intuición sensible. Al lado de ella, contamos con la intuición espiritual; «cuando comparamos el rojo y el verde, y pronunciamos el juicio: el rojo y el verde son distintos, este juicio descansa, patentemente, en una intuición espiritual inmediata». En una intuición del mismo género se fundamentan las leyes esenciales de la lógica. Quien niega la intuición, no puede, por tanto, fundamentar la lógica, fundamentar el método filosófico. El principio de contradicción estriba en la intuición de que una cosa no puede, al mismo tiempo, ser y no ser lo que es. Para el neokantismo, los principios supremos de la ciencia son meros «supuestos». Claro está que toda ciencia, los

«presupone». No podría dar un solo paso, sin semejantes garantías de todo saber; pero la ciencia no es puramente hipotética; se fundamenta en la intuición sensible y la intuición espiritual de las leyes supremas de todo conocer, como son el principio de identidad y el principio de contradicción. No es que hagamos supuestos ni hipótesis, sino que vemos intelectivamente la verdad. Sin el principio de identidad, no es posible edificar la construcción científica; pero el principio de identidad no es suposición ni hipótesis; es una verdad que se impone a la mente, con la energía con que se impone, en la intuición sensible, la diferenciación del rojo y el verde.

Dos grandes direcciones contemporáneas del pensamiento filosófico se basan en la intuición. Constituyen, ambas, los dos esfuerzos más poderosos realizados en torno de la cuestión de la metodología filosófica, de la lógica de la filosofía. Las ciencias son una parte de la verdad; sus métodos, una parte del método. Para llegar a la verdad metafísica, hay que combinar los métodos y los resultados científicos, con las verdades de intuición. Esta combinación es el método privativo de la filosofía, según Bergson. Nunca expuso el célebre filósofo, con mayor claridad, la índole de su concepción del método, como en el prefacio al libro de Émile Lubac, rotulado: *Esquema de un sistema de psicología racional*. He aquí las palabras de Bergson: «Por intuición no ha de entenderse una contemplación pasiva del espíritu por sí mismo, un sueño de donde saldría tomando sus propias visiones como cosas vistas en realidad. La intuición de que se habla, aun cuando fuere metafísica por su tendencia, puede ser tan precisa como los conocimientos científicos más preciosos; tan incontestable como los más incontestables. Consiste en volver a tener contacto con una realidad concreta, sobre la cual los análisis científicos han

proporcionado notas abstractas. Analizar una representación es referirla a elementos ya conocidos. En muchos casos, podrá el análisis agotar todo el contenido del objeto analizado; pero es que entonces el objeto no posee carácter peculiar. Si el objeto tiene un fondo propio, en vano se trataría de desprender, analíticamente, por una operación que no es ni puede ser sino una enumeración de semejanzas, el elemento esencial. Se reclama una operación de otro género; es menester una intuición.» Se ve, por lo anterior, que la intuición bergsoniana se dirige a considerar cada objeto singular verdadero, en su individualidad. Se trata entonces de una intuición estética. Lo que importa al filósofo francés, es la individualidad característica de los seres y las cosas, que escapa necesariamente, a los análisis abstractos del conocimiento científico. Las ciencias nos entregan abstracciones sacadas de la realidad; y el método filosófico, basado en la intuición, debe conducirnos al conocimiento de las individualidades irreductibles, recurriendo a la intuición y aprovechando asimismo, el contingente de los análisis abstractos de la ciencia. Pero Bergson no ha conocido otra especie de intuiciones reivindicadas —éste es su mérito y su gloria— por el método fenomenológico, debido al filósofo alemán Edmundo Husserl. Al lado de la intuición de lo individual concreto, la fenomenología idealista o realista, en el propio Husserl como en Max Scheler, reivindica la intuición del objeto universal: la esencia y el valor.

De este modo, se acerca el pensamiento contemporáneo a la filosofía escolástica, que sostuvo, al recibir la tradición platónica y aristotélica, la aprehensión de las esencias. La misma denominación de este objeto del conocimiento, es escolástica.

En efecto, si interrogamos con la pregunta fundamental de toda ciencia: ¿qué es esto?, no nos referimos a la

existencia de la cosa, sino que nos elevamos, desde luego, a la intuición de la esencia. Si preguntamos qué es un centauro, poco importa que el centauro exista o no exista, lo que inquirimos es su esencia. Por tanto, el acto de existir, no es el ser. Como ya lo había dicho Aristóteles: «El ser de las cosas no es su existir.»

Este hombre no queda constreñido, como el animal, en un aquí y ahora; sino que se eleva a la intuición de los principios universales. Todas las ciencias que especulan sobre hechos, ciencias que Husserl llama «tácticas», presuponen la intuición, de los elementos universales del saber. Declarar esta intuición ilusoria es negar a la ciencia su fundamento incontrastable; es romper el hilo que conducirá a Teseo, como dice Descartes, a través del laberinto de la realidad.

Lo que sobre todo estima Husserl en el pensamiento cartesiano, es el punto de partida, basado en el «yo pensante»; así como la firme resolución de poner en tela de juicio todo lo recibido como verdadero, hasta no practicar la inspección de la verdad evidente, que haya de fundamentar toda construcción especulativa en inconmovible proposición: «Es por el estudio de las *Meditaciones*, por lo que la fenomenología naciente se ha transformado en un nuevo tipo de filosofía trascendental. Se podría casi llamarla un neocartesianismo; aunque se vea obligada a rechazar, casi completamente, todo el contenido doctrinal del cartesianismo; por la misma razón de que ha dado a ciertos temas cartesianos un desarrollo radical.»

¿Cuál es esta actitud cartesiana que inaugura la filosofía moderna? ¿Cómo hizo el filósofo francés que cambiara, totalmente, de aspecto el pensamiento filosófico? Es que, responde Husserl, la filosofía cambia, totalmente, de aspecto,

al pasar del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental.

La verdad suprema de donde todo ha de derivar es: «yo pienso, luego soy». La verdad de esta proposición es una verdad de intuición. El rechazamiento de la intuición conduce a la imposibilidad de la filosofía.

La dirección constante del subjetivismo trascendental, es la que señaló en la antigüedad, Sócrates, al hacer su divisa del oráculo deifico: «Conócete a ti mismo.»

El pensamiento socrático indica ya, con claridad, que el fundamento de la filosofía es el conocimiento de uno mismo. No hay que buscar fuera del ego pensante, la base de la meditación. San Agustín venció a los escépticos de su tiempo, haciéndoles reflexionar que si la mente se engaña, no puede dudar de su propia existencia. El filósofo cristiano decía: «Si me engaño existo.»

Descartes y Husserl no han hecho, sino insistir en esta dirección, que transforma el objetivismo ingenuo en un subjetivismo trascendental.

Husserl parte del yo, del *ego cogitans* cartesiano; pero el recurso constante a la intuición, hace de la fenomenología algo diferente del sistema cartesiano. Husserl y Descartes son como dos líneas que forman un ángulo y se juntan en su vértice; pero que se separan en seguida y más cada vez, a medida que el ángulo se abre.

«El principio de todos los principios», para valernos de la propia expresión del filósofo alemán, es la intuición. Pero, ¿qué es intuir? Intuir es conocer viendo. En la intuición, los objetos se dan como son, se revelan con su estructura propia, no se abstraen ni se analizan; se miran simplemente, y se describen.

La intuición de que tratamos es un procedimiento

rigurosamente apegado a la experiencia No es sino la experiencia, la visión, la contemplación de lo dado. La filosofía no debe comenzar por hacer hipótesis, sino por encararse con la realidad y describirla. Partiendo del yo pensante, del *ego cogitans* cartesiano, Husserl no sigue ya las deducciones a que se ve conducido el gran pensador francés; sino que se mantiene en «el dominio neutro de lo vivido». Éste es el campo propio y preliminar de todo pensamiento especulativo. La fenomenología es, desde luego, un prefacio a toda discusión; pero prefacio obligado, ya que sin la presentación de los objetos en el yo pensante, resulta absolutamente imposible elevarse a construcciones especulativas.

Tenemos, pues, dos principios fundamentales de la filosofía: el yo que piensa y las apariencias o pensamientos del yo. Pero, si se piensa, como si se quiere, algo se quiere; como si se siente, algo es lo sentido. Es decir, no hay pensamiento sin objeto. Describir los objetos de la intuición: esto será la obra preliminar del filósofo. Ningún sistema habría comenzado, jamás, por ofrecerse como una descripción pura del dominio neutro de lo vivido. La fenomenología reivindica para sí este título: basarse, constantemente, en la intuición y descripción de los objetos del pensamiento. Pero la intuición del objeto nos lleva a distinguir, necesariamente, diversas especies de objetos: los universales y los individuales.

Los objetos individuales son aquí y ahora: esta mesa, este libro, por ejemplo. Los objetos universales son siempre; no cambian, no se mudan, no se transforman. Un ser concreto e individual tiene historia. Los objetos universales no la tienen. Son fuera de todo tiempo, y, no obstante, la intuición los ve, con la misma claridad, con la propia pristinidad con que contempla lo individual. Platón llamó a estos objetos

ideas. La fenomenología de Husserl los halla a su paso pero no los personifica, como Platón, no los hipostasía. Declara que son, simplemente, «los últimos datos de la intuición».

Y he aquí cómo, en virtud de un riguroso procedimiento intuitivo, el filósofo que partió de Descartes y el «yo pensante», ha llegado a Platón, sin variar para nada su método, recurriendo, constantemente, a su único procedimiento, que es el procedimiento intuitivo. Mirar antes de analizar; pero saber mirar, mirarlo todo; no seleccionar arbitrariamente el campo de la experiencia; no preferir un aspecto de ella a los demás. Aceptar toda la experiencia, verla y describirla. Entonces se comprende que los esfuerzos del empirismo y del positivismo para llegar a la negación de los objetos universales, resultan completamente frustráneos. Por esto dice el propio Husserl, con legítimo orgullo: «el positivismo verdadero es el mío y no el de los filósofos empiristas: el positivismo de las esencias».

Resulta inesperado el encuentro con Platón y Aristóteles, de un filósofo que partió del «yo pensante» cartesiano. Es que el rigor del método intuitivo conduce a la fenomenología, a la reivindicación de estos últimos datos de la intuición. «Por el rumbo indicado por Descartes, y el recurso constante a la intuición, las grandes teorías de la filosofía antigua, resurgen en el pensamiento contemporáneo.» Nunca el pensamiento filosófico fue más rico ni más sintético en nuestros días. La obra entera de la humanidad pensadora parece sintetizarse en la gran obra de la fenomenología husserliana. Un intuicionismo radical y un positivismo de las esencias que reivindica las ideas platónicas y las conjuga con la vida del espíritu; pero que no es un sincretismo absurdo; sino el esfuerzo reiterado y constante de un nuevo método filosófico, basado en el pensamiento eterno de Sócrates, San Agustín y Descartes.

«Tal nos parece ser el mérito esencial de la obra realizada por el filósofo alemán…» (*La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*)

… El yo profundo de Bergson, tiene que reducirse, lo creemos así, al *ego cogitans* de Descartes y Husserl. Bergson ha intuido una sola esencia: la vida y, fascinado con su intuición del *élan* vital, pretende erigirla en esencia universal. Vida, libertad, tiempo real; esto es lo característico del mundo en *train de se faire*. Espacio, determinismo, materia: esto es lo derivado, lo decadente, lo ya hecho (*tout fait*)… Pero, ¿no es verdad que falta a la filosofía de Husserl la intuición de un principio de dinamismo y evolución, la propia intuición de vida o de voluntad, tal como lo han preconizado Schopenhauer y Bergson?…… ¿Qué pensador situará el principio de voluntad de vivir, el *élan* vital dentro de su función adecuada, en la magnífica edificación de la fenomenología trascendental?… (*El acto ideatorio y la filosofía de Husserl.*)

LA EXISTENCIA COMO ECONOMÍA, COMO DESINTERÉS Y COMO CARIDAD



LA VIDA COMO ECONOMÍA

… Vista en su exterioridad, la vida es un conjunto complejísmo de aspectos morfológicos. Desde el punto de vista fisiológico, la vida es única, relativamente invariable. Los órganos, los tejidos, las disposiciones anatómicas, varían hasta lo inimaginable; pero el impulso vital es único, tanto como son variadas sus formas.

Por esta razón, todo ensayo de definir la vida, tiene que referirse a su fondo común fisiológico, a su aspecto profundo, dinámico. La vida es perenne creadora de formas; mas tales formas exuberantes, imprevisibles, son consecuencia directa de la acción fisiológica uniforme.

El mundo entero es acción fisiológica uniforme. Leibnitz… ganó para siempre la batalla contra los cartesianos, que inmovilizaron lo material, en la mera extensión. Las formas vivientes son síntesis del movimiento del ser que vive con su medio físico. Este equilibrio resuelve constante e

imperfectamente, el problema de invasión, de nutrición, que forma la esencia de la vida. Todo lo que vive es reproducción (herencia) y acaparamiento (nutrición). El ambiente deshace en cada individuo la vida, inclina el equilibrio móvil hacia el reposo; pero no logra destruir en la especie, en las especies ávidas de conquista, a través del tiempo y el espacio, el ímpetu vital.

A todos los caracteres de los seres dotados de vida, prefirió Claude Bernard, como elemento esencial y distintivo, la nutrición, constante manifestación universal del vivir, que «por sí sola lo define». Clásico es este modo de ver. Ya Aristóteles había enseñado en la antigüedad, que la vida es la nutrición, la «nutritividad».

Cuvier, como Aristóteles, hizo de la forma de los animales y las plantas, algo más fundamental para el naturalista, que su materia. La verdad es que, forma y materia, se subordinan a la «función». Porque la materia de la vida es idéntica a la materia universal. Es la propia sustancia, urgida por una nueva fuerza, agitada con un nuevo temblor. La infranqueable barrera establecida, durante muchos siglos, entre la química orgánica y la mineral, no resistió a la investigación de los químicos del siglo XIX, quienes completaron el análisis con la síntesis, y probaron así, la identidad de la química con la química del carbón.

Como toda forma, la biológica es una síntesis física, relativamente estable, en la que interviene, como causa o parte de la causa, el ambiente exterior: la forma es una reforma constante, que obedece en lo viviente, a la acción de un nuevo principio dinámico, la necesidad de expansión, de conquista, de acaparamiento, que caracteriza al ser viviente; expansión y acaparamiento para el ulterior fin económico, para la realización de la propia utilidad. Ésta es la función

universal que distingue lo viviente: la transformación de los elementos utilizables del mundo, en alimentos, esto es, en materias asimilables por las del propio organismo. La nutrición es asimilación, transformación de lo heterogéneo y extraño, en algo homogéneo y propio.

Los seres vivientes, como forma y materia, aparecen como materiales, como puramente materiales; pero en ellos radica, además, un principio nuevo, un orden autónomo.

La vida es una finalidad inmanente de acaparamiento. Sin la idea de una finalidad consciente o inconsciente, es ininteligible el vivir.

La vida no puede percibirse sin recurrir a la idea de fin. Un organismo implica siempre la subordinación de un conjunto a su objeto; mas no sólo el organismo supone la adaptación de que se trata. Cada órgano, cada aparato del organismo, expresa la intrínseca finalidad. El ojo tiene un fin, ver; el oído, un fin propio también, oír; y así sucesivamente. Si se hace abstracción de la idea de fin, el organismo no se explica, porque sólo se explica, recurriendo a la causa, la causa de los diversos órganos y aparatos, entre sí conexos, que constituyen a los seres organizados, es una causa final No nos referimos a ningún principio trascendente. No pensamos en la finalidad universal de todo lo viviente; no nos preguntamos en este instante, ni deseamos inquirir ahora, para qué la vida existe. Nos referimos a la vida misma, en su integración y actuación ordinarias; y declaramos que no la podemos entender sin la idea de finalidad intrínseca, consciente o inconsciente.

Concebid al más sabio fisiólogo del mundo, explicando la naturaleza de los órganos y aparatos del cuerpo humano o animal, sin recurrir a la noción de finalidad. Pensad en que se le prohibiese decir que el ojo sirve para ver, la nariz para

oler y el oído para oír. Su explicación, a pesar de su ciencia, nada valdría ante el dato del sentido común que lo enseña. Un ser viviente es un enigma indescifrable para quien no recurre a la noción de causa final. Aplacemos el juicio sobre la finalidad trascendente del vivir; pero reconozcamos que, sin una finalidad intrínseca, sin un para consustancial, la vida escapa al conocimiento, y sólo queda un complejo material, que no constituye el objeto de la investigación biológica.

Los materialistas no ven lo característico de la vida, por lo mismo que no es material. En un sentido imperfecto, nada hay en la sustancia que vive, diverso de la materia y las fuerzas físicas. Todo es lo mismo. Pero, en el sentido absoluto y perfecto, todo es diverso; porque ha intervenido una nueva causa final, trivialísima; la nutrición, la asimilación, la transformación del mundo en ser vivo, la «fuerza directora», que decía Claude Bernard.

Nutrirse es asimilar y disimilar sustancia exterior; o lo que es igual, transformar el ambiente material en propiedad —*ad similare*— y crecer, en consecuencia; economizar, aumentar de masa y de volumen, hasta donde lo permitan las condiciones del equilibrio móvil de la misma individualidad.

Esta imposición de la forma del ser viviente a las sustancias tomadas del medio; esto de subordinar a un centro de acción lo externo, volviéndolo interno y homogéneo, es «la continua mutación de partículas que forma el ser vivo; que es el ser vivo». El edificio orgánico es asiento de un perpetuo movimiento nutritivo, que no deja reposar parte alguna. Cada parte, sin cesar, se alimenta del medio que la rodea, y arroja a él sus detritus y su elaboración. La renovación molecular es imperceptible; pero «como asistimos a su principio y su fin (la entrada y salida

de las sustancias en el organismo), concebimos las formas intermedias, y nos representamos una corriente continua de materia, que atraviesa al ser viviente y lo renueva en su sustancia, manteniéndolo en su forma».

La autonomía de la forma (morfogénesis) es la primera demostración del vitalismo, según el célebre filósofo alemán H. Driesch. Dice asi en sus *Conferencias de Aberdeen*, rotuladas en la edición inglesa, *The Science and Philosophy of the Organism*: «Ninguna especie de causalidad fundada sobre constelaciones de acciones físicas y químicas, puede explicar el desarrollo individual orgánico. Ninguna hipótesis que recurra a esta especie de causalidad, puede dar cuenta de tal desarrollo. Existe, pues, otra cosa, que debe ser mirada como la razón suficiente de la producción de la forma individual.»

La vida es una realidad original e irreductible, no la constelación de actos fisicoquímicos. Como se expresa Driesch: «*Eine sache für sich.*» Y la biología es ciencia que posee sus principios propios e independientes.

Cambiar constantemente la materia, conservando la forma, es vivir. Mas, ¿cómo es posible lograrlo? Construyendo, orgánicamente, moléculas, idénticas a las de la reacción vital.

Los mismos biólogos enemigos del finalismo, han tenido que comprobar la diferencia que media entre las reacciones fisicoquímicas, simples constelaciones físicas de fuerza, según lo indica Driesch, y las reacciones vitales.

Le Dantec, con objeto de precisar la naturaleza del fenómeno vital, formuló la que llama «ecuación de la vida elemental»:

$$\alpha + Q = \lambda\alpha + R$$

En esta fórmula, a es un ser viviente. Q significa el

conjunto de sustancias que actúan en la reacción; λ es un coeficiente mayor que la unidad; y R expresa todas las sustancias químicas, diversas de la sustancia, pero que, como la misma cantidad λα, son producto de la reacción vital.

«Ningún cuerpo inerte realiza la función de la vida elemental», se ve obligado a decir Le Dantec. Toda sustancia que no vive, al reaccionar, químicamente, se destruye en la propia reacción, conforme a la fórmula:



$$A + B = C.$$

Nosotros proponemos esta hipótesis: la energía vital, esa realidad original e irreductible, de que trata Driesch, es el egoísmo consciente o inconsciente. Interpretamos las fórmulas de Le Dantec, en este sentido. Lo que no vive, ignora el egoísmo; está «más allá del bien y del mal». El reino de la vida es el espíritu de dominación. Hace suyo lo inerte, lo inanimado (y lo animado también). Le impone su sello, su forma. Lo tiraniza para ser.

El organismo es un cuerpo específico, sostiene Driesch, «constituido por una combinación de partes diferentes». Los términos mismos de esta definición significan, implícitamente, que el organismo difiere, no sólo de todas las combinaciones de cristales —las dentritas, por ejemplo, que se forman merced a un arreglo característico de unidades idénticas—. La naturaleza de estas combinaciones depende, únicamente, de las fuerzas de cada una de las partes que las constituyen. Por esto las dentritas, a pesar de su apariencia característica, deben ser consideradas como agregados. Por el contrario, el organismo, aun superficialmente examinado, puede considerarse como un simple agregado. El organismo no es siempre semejante a sí mismo. Durante el curso de su vida individual, la combinación de las partes, pasa de una forma simple a una

compleja. Se desarrolla. Existe, durante su desarrollo —para emplear la expresión de W. Roux— la «producción de una diversidad visible».

Este factor, que significa la autonomía de los fenómenos biológicos, lo designa Driesch con el nombre de entelequia. Sin embargo, no identifica su doctrina con la de Aristóteles. Solamente emplea la célebre expresión, como signo de admiración hacia el filósofo griego. Los fenómenos de la vida contienen algo «que lleva su fin en sí». La materia coloidal es sólo la base material, pero no la base formal de la vida.

La lucha —inconcebible sin la idea de provecho para alguien— constituye la moralidad universal de la vida. Vencer la resistencia del medio; doblegarlo al impulso del organismo, hacerlo uno mismo, es vivir. La ley fundamental de la vida nos parece ser la de adaptación: la solución del problema económico. La capitalización del botín, la lucha del ser viviente contra otro ser viviente, en razón de la limitación del acervo alimenticio y la similitud de organización, el célebre aforismo de Darwin, es una modalidad subordinada y secundaria. Lamarck vio, claramente, que las dos leyes son las dos fundaciones: la adaptación-nutrición y la herencia-reproducción. El principio de la selección natural, no puede ponerse en la misma categoría.

«El protoplasma, dice Dastre en su libro sobre *La vida y la muerte*, crece con el ser viviente que se nutre, o con el nuevo ser que aparece… Es una sustancia atávica, que no hemos visto crear; que vemos solamente crecer.» Es decir, en nuestra opinión, hay un principio metafísico, «no espacial» que actúa en el mundo, determinando la sucesión de los seres vivientes. Este principio, cuya existencia comprueba la

inteligencia, pero que permanece incógnito a su afán, es evidente para la intuición. Es el egoísmo, la «voluntad de poderío». Inconsciente en la bestia, es consciente en el hombre. El egoísmo, atávico, sin nacimiento en la experiencia, como lo dice Dastre, explica o puede explicar, indisolublemente, la nutrición y el crecimiento.

La mera constelación de fuerzas físicas y químicas, jamás explicará, la autonomía de la forma, la morfogénesis, que dice Driesch; pero tampoco puede explicarnos la herencia. ¿Por qué esfuerzo mecánico, sólo mecánico, se explicaría que todo viviente es un heredero?... En cambio, la herencia se esclarece si, en el sistema de las células especiales para la reproducción, puede realizar cada parte, como lo enseña Driesch, todas las funciones, ocasionalmente. Una hoja de begonia es un sistema así; sembrada, reproduce al vegetal entero. Lo propio el órgano reproductor en los animales. Los genes y los cromosomas son sólo la base material de la reproducción.

Pero existe otra consideración en pro del neovitalismo; porque el movimiento orgánico no se puede reducir a la mecánica. La acción se caracteriza, precisamente, si se trata de seres vivientes, porque se ve influida por la experiencia anterior. Es decir, influye el pasado sobre el presente. Una máquina, repite constantemente, la misma acción para la que fue pensada; pero el organismo no es una máquina que repite, sino un ser que dispone o aprovecha la experiencia, en nuevas y variadas combinaciones.

Por otra parte, es el organismo un transformador de las sensaciones en movimientos. Mecánicamente, es incomprensible, cómo una máquina puede aprovechar y no repetir el pasado. El ilustre biólogo y filósofo alemán, tantas veces citado, enseña: «Los fonógrafos, sólo repiten, pero no

elaboran la acción.» Transformar una sensación pasada en un movimiento actual, es ininteligible, como resultado de un mecanismo puro; porque se trata de «dos fenómenos completamente distintos».

Según Platón —dice E. Radl— en su libro: *Historia de las ideas biológicas* (versión española de García del Cid), tenemos que distinguir dos mundos distintos: «el de la realidad eterna se conoce por la mente; el del cambio continuo, por medio de los sentidos. Aristóteles aceptó la teoría platónica de las ideas, pero no la de los dos mundos».

Cuando en una planta originada de una semilla, se realiza una estructura complicada, la idea de la planta dirige la estructuración. Este algo que la vida de cada organismo suelto realiza, es para Aristóteles, la entelequia. La entelequia no es especial. No se halla en la semilla. Si se arranca una rama de la planta, la entelequia permanece intacta. ¿Por qué?… Porque la planta puede reproducir aquella rama.

La entelequia es comparable a las constantes físicas y químicas. Es característica del modo de actuación de un organismo definido. Los objetos de la biología y de la física, son fundamentalmente diferentes; «puesto que las última, se relaciona con la vida, y la vida está gobernada por leyes que no son las que rigen el mundo inanimado» (*opus cit.*, t. II, p. 398).

También hay que contar a Kant, en el número de quienes no admiten la reducción de lo biológico a lo físico. En su *Crítica del juicio*, reflexiona que, en un reloj, es cierto que una parte del instrumento mueve a las demás; pero también es verdad que una rueda no puede concebirse como la causa eficiente de la producción de las demás. Cada rueda, desempeña su función en el mecanismo, está dispuesta en

consideración de las otras, pero no mediante éstas. De aquí que, así como una rueda en el reloj, no produce otra rueda, tampoco pueda un reloj producir nuevos relojes utilizando para ello otra materia diferente. No podría organizaría. Por esta circunstancia, los mecanismos no reponen las partes que les faltan, ni son capaces de mejorarse por sí mismos, cuando se trastornan. En cambio, un ser organizado, no sólo tiene fuerza para moverse, como las máquinas, sino que posee en sí, fuerza formadora, de tal orden, que puede comunicarla a la materia, organizándola. Esta fuerza formadora se propaga, y no podría ser explicada, por la sola facultad de movimiento, que es lo que constituye el mecanismo.

La economía de la naturaleza, es uno de los principios de la biología, a partir de Darwin. Sabido es que la célebre teoría económica de Malthus, fundada en la desproporción existente entre el acervo alimenticio y el crecimiento de la población, inspiró a Darwin su tesis de la selección natural.

La tesis del economista, demasiado exclusivo para el mundo social —como todas las otras de la economía política clásica— no se ha comprobado en la historia. En cambio, la teoría de Darwin, que pudo eliminar, dado su objeto, el esfuerzo de la cultura humana, es uno de los temas coordinadores de los diversos capítulos del estudio de los seres vivientes; por más que, en nuestros días, se discuta en las alegaciones de grandes científicos contemporáneos.

Spinoza decía: «Toda cosa tiende a persistir en su ser.» La forma biológica de esta universal tendencia a conservarse, el móvil que hace necesaria la vida y le da su fisonomía propia, es el de la conservación individual (nutrición) o específica (reproducción). El mecanismo del mundo vital, se mantiene por el hambre y el amor. En suma, por el egoísmo, que

cuenta con un excedente de fuerza, para engendrar nuevos seres afines.

Una reacción química, produce compuestos estrictamente sintéticos de los elementos que los constituyen. Se gasta en la síntesis, totalmente. La lucha, la adaptación y la herencia, sostienen el engranaje de los seres vivientes. El provecho máximo, obtenido con el esfuerzo mínimo, parece ser la ley de la economía universal; parece definir la existencia como economía. La adaptación-nutrición y la herencia-reproducción, el hambre, en suma (a la cual necesidad elemental se reduce el apetito sexual), es el solo motivo de acción de la vida.

Este motivo se reduce al egoísmo, y su efecto es incalculable en el tiempo.

Mas, antes de ir más lejos, detengámonos ante cierta actividad biológica, que parece desinteresada: el juego.

Spencer relata que leyó alguna vez «en un autor alemán, cuyo nombre no lo conservó su memoria», la hipótesis de referir el arte al juego. Probablemente, el autor alemán a que se refirió Spencer, fue el gran poeta Schiller, que hace del juego una actividad afín con el arte.

Sólo los animales capaces de acumular energía mayor que la que reclama su economía individual, juegan. Jugar parece ser un despilfarro de lo que se tiene de sobra; pero si, el arte como el juego, procede de la demasía dinámica acumulada en la vida, nada más en este punto equipáranse ambas actividades; porque, el desinterés estético, no puede reducirse a una modalidad de la lucha; y todo juego, emprendido en apariencia sin ánimo egoísta, es, en el fondo, de índole biológica; porque siempre constituye un remedo de lucha; y es algo que, si no inmediata, sí mediatamente, sirve a fines interesados.

El animal que juega, remeda o simula luchas con adversarios irreales; pero inconscientemente se ejercita para luchar con adversarios reales. Jugar es servir a la economía de la vida, sin saberlo y sin deliberadamente proponérselo. La vida pura, si se enriquece, se gasta en la vida. Nunca se tiene desinterés; y como sólo se tiene egoísmo, lo que podría darse, obedeciendo al principio de una naturaleza superior, lo que podría servir de antecedente biológico, para realizar fines estéticos o actos de caridad, se gasta o quema en la misma forma habitual, vital, de quemarlo o gastarlo.

Toda energía animal, se reduce al fin único de la vida, al imperio de la entelequia egoísta, así como una máquina, que no tiene a su disposición nueva materia prima que elaborar, y en cambio posee fuerza motriz bastante a reiterar su movimiento para que fue concebida, repite cómicamente, para nosotros que la vemos moverse en el vacío, los mismos movimientos que podrían elaborar tal materia; y esto sucederá, hasta que no se extinga la fuerza que la hace mover.

Mas, el animal superior, al revés de la máquina, que se destruye y paulatinamente al moverse, se robustece para la acción, por medio de movimientos sin objeto directo. El juego es una hermosa paradoja, que se enunciaría, tal vez imperfectamente, pero no sin un fondo de verdad, diciendo: los animales sólo saben luchar; si no tienen contra quién hacerlo, remedan la lucha cómicamente, y así gustan, conforme a la ley de su ser, su demasía dinámica. La economía de la naturaleza, en apariencia contrariada se da a sí misma la más brillante confirmación, la satisfacción más cumplida, en los hechos que parecen negarla; porque, así como el gato joven, retoza con sus hermanos (antes de trabar pelea efectiva con otros gatos adultos), así como juega antes de luchar (porque sus progenitores lucharon y

jugaron), en el otro gran sector de la lucha biológica, arrulla la niña a su muñeca, y aun es capaz de ofrecer su seno virginal a los labios exánimes del juguete, mucho antes que la maternidad la haga luchar, efectivamente, por la vida, amamantando al ser que surgió de sus entrañas.

Por fin, la muerte, la perenne inspiradora de la filosofía, como lo dice Schopenhauer, el último corolario de la nutrición y la reproducción; porque, por el crecimiento y la herencia, manifiesta la vida, su tendencia a persistir en el propio ser, a perseverar en él, que diría Spinoza. Es el ímpetu de dominio, la voluntad de poderío, lo más genuinamente biológico; y, en razón de la muerte, ¡galvaniza la vida su inveterado sueño de perfecta posesión!

«¡Inevitable es pues, la muerte!», exclama en una página admirable de su libro sobre *La oposición universal*, el genial Gabriel Tarde. «No sin razón vio Spencer, en la rigidez cadavérica, y no como podría pensarlo un observador superficial, en el estado adulto, la suprema consumación del desarrollo individual, su ilusorio coronamiento. El estado adulto es un equilibrio móvil; pero, como lo demostró el sabio transformista, todo equilibrio móvil, se encamina al único equilibrio perfecto: el reposo. Si suena el trompo, es que va a caer. Por su actuación maquinal, su centralización abusiva y su manía rutinera, la vida llega a ahogar cuanto oprime. Consolida los huesos, endurece los músculos, las venas, los mismos nervios; y, del autómata que realiza de este modo, al cadáver que hará mañana, sólo hay un paso. No es verdad, por tanto, a pesar de la falsa definición de Bichat, que la vida sea una lucha contra la muerte, es la prosecución de la muerte.»

Si se supone un ideal moral, construido con datos exclusivamente biológicos (pero postulando la existencia del

espíritu, de la mente), para realizar el aprovechamiento máximo (congruente con la entelequia vital), este ideal se formularia, si no nos equivocamos, en la asimilación del mundo, en el aprovechamiento cósmico, para una economía individual y su descendencia, su raza, su especie, su entidad… El ser no más biológico, omnívoro y omnipotente, transformaría en propio, todo cuanto no fuese él mismo. Aprovecharía desde luego, para él y su prole, los bienes que se gastan usándolos (que el derecho llama fungibles). Aprovecharía la materia inerte, en seguida, para elaborar instrumentos, utensilios, sobre todo armas, ¡los más tristemente útiles de todos los utensilios!, los que aseguran la propiedad exclusiva, la propiedad para el individuo y la prole, la propiedad proletaria; aprovecharía también —ya que el tiempo y el espacio son evidentes formas de la acción — la tierra, y ambicionaría siempre más tierra, y la declararía siempre suya, toda en su integridad y siempre; en suma: aprovecharía la realidad ambiente, como sempiterna y universal propiedad.

Nada hay más profundamente biológico, nada más castizo al respecto, que la tesis del inmoralismo anarquista de Max Stirner: «El único y su propiedad».

Por esto, la filosofía del imperialismo es apoteosis de la vida pura, fuera del derecho; de la libertad pura, fuera de la justicia; del poder sin verdadero amor ni finalidad moral; de la existencia como economía. Nietzsche —por más que su generosidad y su ascetismo lo alejen de la postura de Max Stirner— formuló para la posteridad, en su «Estudio crítico sobre la doctrina cristiana», esta filosofía que ignora el amor, el amor verdadero, el cristiano. Dice así el gran pensador alemán:

»¿Qué es bueno? —Todo lo que aumenta en el hombre el

poder, la voluntad de poder, el poder mismo.

»¿Qué es malo? —Todo cuanto procede de la debilidad.

»¿Qué es bueno? —Todo lo que aumenta en el poder se agranda, con que se vence una resistencia.

»No contentamiento, sino más poder; no paz, sino guerra; no virtud, sino valor (virtud en el estilo del Renacimiento; virtú —virtud sin gazmoñería).

»Perezcan los débiles y los fracasados: primer sentimiento de nuestro amor al hombre. Y aun hay que ayudarles a desaparecer.»

Mas, ocurre preguntar, ¿quién es el fuerte?... ¿El justo o el hambriento? ¿Bélgica o Alemania? ¿N. S. Jesucristo o Nietzsche?... El fuerte, es quien es capaz de dar y no de pedir; el que tiene justicia y razón; porque el que sólo tiene poder, mañana será vencido por otro más poderoso; y el que tiene para sí la justicia, la tiene para la eternidad. Nadie será más fuerte que él, porque no hay dos justicias. Es dueño del Reino de los Cielos, según la bienaventuranza evangélica. He aquí la profunda fortaleza del justo, ante la avidez del codicioso. La rapiña y la gula son idénticas en su fundamento.

La economía de la existencia, rige con absoluto imperio, el mundo de la vida y sus manifestaciones: nutrirse, crecer, reproducirse, luchar, jugar y morir..., todo ello es la diversa expresión, más o menos compleja, de la ecuación fundamental del universo como economía: vida = máximum de provecho con mínimum de esfuerzo.

No obstante, en el juego interviene ya un dato de importancia. Los animales superiores tienen un sobrante de energía que no reclama, individualmente, la vida en cada ser. Se ha visto cómo, a pesar de ello, en razón de no existir en el animal principio alguno de acto desinteresado, el sobrante

vital se emplea en el remedo de la lucha que ejercita al jugador y lo adiestra.

La vida energía de egoísmo y apetito sexual egoísta, que se empeña en resolver, constantemente, el complejo problema del hambre, se consume siempre en sí misma, por más que acumule esfuerzos y capitalice lo adquirido, si no encuentra otra fuerza distinta, otro principio de orden diverso.

La demasía vital que el juego muestra, puede servir de condición vital indispensable a otros fines diversos de la vida puramente biológica. Si el hombre no poseyera el excedente vital, si no produjese energía en cantidad muy superior a la que necesita para realizarse como mamífero *sui generis*, faltaría la condición orgánica de los órdenes intelectual, estético y moral. Lo que no significa que la ciencia, la moralidad y el arte, sean equivalentes o trasuntos de la fuerza puramente vital; como se va a ver después, y se corroborará, plenamente. Los animales superiores se gastan en ser animales; pero el excedente humano, hace del hombre un instrumento posible de la cultura, el heroísmo y la santidad. (*La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*)

EL ARTE COMO DESINTERÉS

Está en buen camino para entender que sea la actividad artística, quien se da cuenta de que la conciencia humana no se encuentra tan afanada y constreñida, dentro de la acción biológica, que no tenga un instante metafísicamente suyo para ofrecerse como objeto de contemplación el mundo. La

vida es siempre interesada. Es una actividad asimiladora y disimiladora, económica, egoísta. Nutrirse, crecer, reproducirse, jugar, fabricar útiles, morir, todo eso, ya se ha visto antes, es economía pura, puro efecto del egoísmo, del informe esfuerzo imperialista.

Es maravilloso, en efecto, y por las leyes de la biología sencillamente inexplicable, que un ser como el hombre, es decir, un animal superior más ávido que otro ninguno, y que se da cuenta de que lo es y de que puede serlo cada vez más, proceda sin acatamiento del interés biológico, dedicándose a contemplar aquello que, más juiciosamente aprovechado, habría servido para nutrirlo y desarrollarlo. La economía del esfuerzo no puede explicar este desinterés innato, que dice Bergson, desinterés o individualidad artística humilde o genial. El arte, cotejado con el imperativo biológico del menor esfuerzo, parece un despilfarro chocante, una antítesis violenta y arcana.

Los artistas han sentido siempre esta vida que les es peculiar. Ellos saben que la existencia tiene un tono especial que se les comunica, una vida *sui generis* que no es la vida de todos los días ni de todos los hombres, de la cual participan naturalmente, tan naturalmente como los otros de la otra; un sentido nuevo, claro y profundo, a cuya expresión se consagran no por deliberación razonada, sino por espontánea facilidad. Ellos no eligieron su camino. Su buena fortuna se los deparó extenso y llano. Ven y oyen por su propia naturaleza desinteresada, sin someterse a cánones elaborados *a posteriori* por retóricos y académicos. Van a cumplir su acción, su vida estética, impelidos por un resorte oculto que los relaciona secretamente con las cosas; se hacen cómplices de ellas, las pintan, las esculpen o las expresan tan naturalmente como los otros hombres las aprovechan. En esta divina complicidad con el ser individual de cada cosa o

ente estriba el arte. Ella es el secreto de la intuición estética, la propia intuición.

Se ha observado que las ideas, cuya misión única es explicar las cosas, se emplean cuando, lejos de servir para explicarlas, las niegan o disfrazan. El espíritu, entonces, más amante de sus principios abstractos, de sus símbolos cómodos para la inteligencia, prefiere no realizar su objeto a abdicar de su actitud.

Las leyes de la adaptación, la herencia y la lucha, que juntas producen la selección natural, sirven para explicar muchos aspectos de la existencia, pero no los explican todos. No obstante, la inteligencia persiste en su línea del menor esfuerzo, y lejos de confesar su imposibilidad de explicar por principios económicos la actividad desinteresada, tiende a referir toda experiencia a una sola de sus formas, todo ser a un solo aspecto del ser, sin recordar que no existe la realidad para ser explicada por la inteligencia, sino la ciencia para interpretar, lo menos imperfectamente posible, la realidad multiforme y diversa.

El arte no es una actividad económica. Mientras más se renuncia a tener para consagrarse a contemplar, se logra mejor espíritu artístico; al punto de que si se fuere desinteresado por todos los sentidos, se llegaría a ser el artista supremo. «Si el desprendimiento fuese completo, dice Bergson,[1] si el alma no se adhiriese a la acción por ninguna de sus percepciones, sería una alma de artista como no la ha habido en el mundo. Este artista descollaría en todas las artes a la vez o, más bien, las fundiría todas en una sola. Percibiría las cosas en su pureza original; tanto las formas, los colores y los sonidos del mundo material, como los más sutiles movimientos de la vida interior.»

El arte es desinterés innato que la vida no explica; reclama

un esfuerzo enorme y su resultado es inútil. Las obras de arte no sirven a la economía de la existencia. Schopenhauer definió el arte diciendo que es «la contemplación de las cosas independientemente del principio de razón,[2] en oposición a aquella otra contemplación que se halla sometida a dicho principio y que es la de la experiencia y las ciencias».

No puede darse noción filosófica más adecuada a su fin, más perfecta. Como la mente ha dejado de proveer a su utilidad, a su subjetividad, a su miserable bien propio, el mundo se le entrega en su prístina individualidad característica. Las cosas y los seres se ven entonces, no para cumplir fines prácticos ni teóricos, sino en su propia naturaleza, para contemplarlos en sí mismos, mejor aún, por contemplarlos. Son como se ven.

Toda ontología filosófica principia en la estética. La poesía, según Novalis, es la realidad absoluta. «Esto es —decía el gran místico— el fundamento de mi filosofía: mientras más poética es una cosa, es más real.» En el arte se rompe el círculo del interés vital; y, como consecuencia inmediata, el alma, desligada de su cárcel biológica, refleja el mundo que se ocultaba a su egoísmo. Porque era egoísta no conocía, porque pensaba en sí misma, porque quería para sus propios designios cuanto existe, lo ignoraba todo. Ahora ha cesado de querer, por eso principia a conocer lo que la rodea y tiene otros bienes. Antes era enemiga del mundo, lo quería dominar, y el mundo no se ofrecía a su contemplación. Cesó de querer un instante, cesaron de precipitarse unas sobre otras las ondas movedizas y locas de su egoísmo, sus deseos insaciables, tumultuosos, y en ese mismo momento es libre y feliz entre los otros seres que pueblan la creación. Ahora es su hermana, ahora los contempla sin esfuerzo, los refleja suave, dócilmente, como

las aguas tranquilas de un estanque, de un manso lago impávido, reflejan sin violencia y duplican la fronda del bosque y el azul del cielo. Así están a su lado solícitos, como en los cuentos de la edad de oro, los seres y las cosas; una santa paz los deja bien avenidos con el alma generosamente hermanados, sin disfraces, ocultaciones ni violencias. Tal es la victoria del alma sobre la vida, la victoria estética, el principio de la vida superior humana, la existencia como desinterés.

«Todo querer tiene su fuente en una necesidad, es decir, en un dolor, a que la satisfacción pone término. Mas, por un deseo que se satisfaga, hay diez, por lo menos, que no pueden ser satisfechos. El sujeto de la voluntad está atado siempre a la rueda de Ixión; está condenado a llenar el tonel de las Danaides; es Tántalo eternamente sediento.

»Mas, cuando una acción exterior o una disposición íntima nos aparta de repente de la perpetua carrera de la voluntad y arranca al conocimiento "de la esclavitud de ésta; cuando el espíritu no pone ya su atención en los motivos de la voluntad, sino que concibe las cosas despojadas de su relación con el querer, sin consideración interesada, sin subjetividad; cuando se entrega a su contemplación en cuanto representaciones y no en cuanto motivos, entonces se produce la calma de un golpe y por sí misma, esa calma que buscamos vanamente, en la satisfacción de la voluntad y que sentimos de un modo perfecto al llegar al estado exento de dolor que Epicuro estimaba que era el bien supremo y la condición de los dioses; pues mientras dura estamos libres del yugo humillante de la voluntad. Forzados de la voluntad, festejamos un día de reposo. La rueda de Ixión ha parado."[3]

Quienes han descrito el estado anímico de la inspiración poética, siempre insistieron en el carácter de imperiosa

necesidad de la metáfora, de la expresión, que los retóricos han llamado lenguaje figurado. La retórica, dicho sea de paso, es una inadmisible invasión de la lógica en los campos del arte; ni más ni menos que esa otra invasión científica contemporánea que acaudillan los médicos, y que tiende a explicar los valores estéticos por la pura psicología de los sentimientos y de las enfermedades mentales. No se busca la frase oportuna, se la encuentra en el camino, viene al poeta sin violencia. «Lo que extraña, dice Nietzsche, es el carácter de fatalidad con que se impone la imagen, la metáfora: parece que la expresión más natural, más justa, más sencilla, es la que se ofrece. En verdad se diría, según la palabra de Zaratustra, que las cosas mismas llegan hasta el espíritu deseosas de convertirse en símbolos; y todo acude con ternura anhelante para hallar cabida en el verbo y sonríe halagadoramente queriendo volar arrebatado por él.»[4] ¿Qué demuestra esta experiencia de la inspiración sino que el arte es una especie menor de liberación mística que no tiene por objeto el bien? El arte libra de relaciones a las cosas, las deja como son, individuales, siempre individuales (*universalia sunt nomina*), por más que fueren análogas entre sí; las acata en su integridad absoluta, impenetrable a la razón, porque pensar es relacionar, utilizar; pero es congnoscible como individualidad, como intuición. En la intuición el sujeto es el objeto. (*La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*)

LA EXISTENCIA COMO CARIDAD

Lo que se destruye a sí mismo por su propia naturaleza no

puede ser fin en sí. Lo que, como la vida, es esfuerzo de conquista que termina en el fracaso de toda individualidad que lo intenta, lejos de poderse considerar como término ideal, lejos de poderse erigir en fin final de la existencia, es la demostración de su propia inanidad. Conquistar, se dice; ¿para qué conquistar? Triunfar del medio o del semejante ¿para qué tales triunfos efímeros? Reproducirse, crecer discontinuamente, ¿para qué crecer de tal suerte, engendrando nuevos seres que, a su vez, habrán de crecer y reproducirse? Morir…, ¿para qué tal desenlace funesto y preciso de un equilibrio móvil que al fin termina en el aniquilamiento de la individualidad?…

Se dirá: mas, si el individuo es perecedero, la especie, en cambio, no lo es; y para ella será la victoria final. Si el individualismo anarquista no implica un fin en sí, por lo perecedero y efímero de la individualidad biológica, el humanitarismo, la religión de la especie, el amor a la posteridad remota y feliz, amor filial a nuestros descendientes, mejores que nosotros, son ideales y sentimientos nobles, justificables como fines en sí. Consagrándonos a su triunfo, haremos que la vida venza las miserias anejas a la contingencia de la individualidad; amaremos a Dios, como Comte, «en el conjunto de los seres humanos progresivos».

Mas, en primer lugar, habrá que responder, la especie no es sino una colección de individuos, nada más; la propia miseria muchas veces ávida; el propio dolor, esto sobre todo, el propio dolor, y la muerte. La humanidad siempre estará formada de hombres. Por ende, el cortejo de necesidades, de funciones, de reproducciones y vicisitudes sin cuento ni sentido, renacerá perpetuamente. ¿Por qué, entonces, si un dolor que cesa pronto es malo como dolor, y se confiesa, se cree bueno un dolor que no termina, una lamentación

reiterada inmensamente, como el clamor bíblico de los trenos de Jeremías o el coro monótono y terrible de una tragedia de Esquilo, capaz de llenar el infinito?

Además, la humanidad no va a ninguna victoria final. El hombre es hoy tan miserable y tan grande como lo fue siempre; sí sufrir es un mal, sufrir muchos males no puede ser la circunstancia atenuante…

… ¿Quién podrá hablar entonces de victoria final? La especie, como el individuo, cabe en el enunciado del axioma: lo que se destruye a si mismo, por su propia naturaleza, no puede ser fin en sí. La moral no puede fundarse en la biología individual ni social; y, sin embargo, urge fundamentarla; porque el dolor está aquí con nosotros, y pide urgentemente alivio a la inteligencia y al corazón… ¿Cómo lo aliviaremos?…

El dolor es el egoísmo, dice el cristiano. Si se niega el egoísmo termina el dolor. Tal es la sencilla solución evangélica. Pero el cristiano niega el dolor y el egoísmo, porque disfruta de una nueva experiencia, de una nueva intuición, de una vida nueva: la caridad, energía prepotente. No niega por negar; niega por afirmar mayor afirmación.

El artista sacrifica la economía de la vida a la objetividad de la intuición, que es innata; y el hombre de bien sacrifica el egoísmo a socorrer al semejante, y tal sacrificio es libre. Por esto decía Pascal: «Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el amor de los espíritus; y todas sus producciones no valen el menor movimiento de caridad.»

En suma, la tabla de valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar —desde la contemplación

estética y las simples buenas acciones— a la acción heroica, se es más noble.

«Si guardáreis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor; como yo también he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor.

»Estas cosas os he hablado, para que mi gozo permanezca en vosotros, y nuestro gozo sea cumplido.

»Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os amé.

»Nadie tiene mayor amor que éste, que ponga su vida por sus amigos.

»Vosotros sois mis amigos si hiciéreis las cosas que yo os mando.»[1]

El desinterés, la caridad, el sacrificio, son lo irreductible a la economía de la naturaleza. Si el mundo sólo fuera voluntad, como dice Schopenhauer, sería inexplicable que la voluntad se negase a sí misma en el sacrificio. El mundo es la voluntad del egoísmo y la buena voluntad, además, irreductible, contradictoria con la primera. Lo que prueba, experimentalmente, que hay otro orden y otra vida, junto con el orden y la vida que rige férreamente el bárbaro imperativo de Darwin, el *struggle for life*. La ecuación del bien se enunciaría diciendo:

Sacrificio = máximum de esfuerzo con mínimum de provecho.

El bien no es un imperativo categórico, una ley de la razón, como lo pensó Kant, sino un entusiasmo. No manda, nunca manda, inspira. No impone, no viene de fuera, brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profundidades de la existencia espiritual. Es como la música, que subyuga y encanta; fácil, espontáneo, íntimo, lo más íntimo del alma. No es coacción de la razón

pura ni de la vida exterior; no se induce, ni se acata; se crea. Es libertad, personalidad, divinidad. Es, en una palabra, para usar de la expresión de un ilustre pensador mexicano, «lo sobrenatural que se siente como lo más natural del mundo».

En esto estriba que se haya de rechazar toda idea de coacción, de imperativo condicional o categórico. La esencia de todo mandamiento es presuponer dos actos de voluntad, uno que ordena y otro que acata, uno que da el decreto y otro que lo cumple. Pero la experiencia del bien es que tal desdoblamiento no existe, sino como ficción representativa, como racionalización *a posteriori* de un proceso espiritual único e indisoluble. No se es bueno porque alguien lo quiere, sino que se es bueno porque se quiere serlo, porque se es libre de serlo, porque se es bueno; en otros términos: porque se es creador de bondad, ley y acto.

Las tres clásicas virtudes del cristianismo son de obvia aceptación. La caridad no se demuestra ni colige. Es la experiencia fundamental religiosa y moral. Consiste en salir de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento. Esto es en esencia lo cristiano.

Para ello hay que ser fuerte, personal, uno mismo, que diría Ibsen. El débil no puede ser cristiano, sino en la medida de su propósito de ser fuerte para ofrecerse como centro de acción caritativa.

«Parece, dice Santo Tomás, que la fuerza no es una virtud. Porque San Pablo dice (II *Cor.* XII, 9), que la virtud halla en la debilidad su perfección. Ahora bien, la fuerza es lo contrario de la debilidad, luego no es una virtud. —Pero resuelvo, con San Agustín, que sí lo es (añade el doctor de la Iglesia), porque el Apóstol se refería a la carne y no al espíritu que soporta con fortaleza sus debilidades—. La fuerza (*fortitudo*)

considerada como firmeza (*firmitas*) de alma, es una virtud general, o más bien la condición de toda virtud.»[2]

El cristiano no es una apología de la debilidad, como lo creen algunos contemporáneos, sino de la fuerza más pura, de la energía que se opone al mal, sin usar de sus medios para vencerlo. Virtud débil es una contradicción patente. El cristiano es el fuerte: el apóstol, el héroe, el asceta, el mártir. Tiene la virtud que ha realizado las mayores hazañas de la historia.

Cuando se trata de la caridad, se piensa generalmente en el alivio que recibe el débil por la acción del caritativo; mas no en la explosión de fuerza que implica el sentimiento de caridad, al vencer las resistencias del egoísmo y brotar del alma del fuerte. La caridad es indisolublemente fuerza y bondad, fuerza porque es bondad, y bondad porque es fuerza; porque es virtud, no conforme al estilo del Renacimiento (virtú), como decía Nietzsche; ni a la griega, ni a la oriental, ni a la romana; sino virtud a secas, sin forma histórica demasiado humana. Virtud eterna, única, divina, sin gazmoñería, *sceleratezza*, ni sexo ni estilo. ¡Caridad simplemente, sólo caridad!

En el universo como economía, cada ser viviente es un punto de acción centrípeta. En el universo como caridad, cada ser moral es un punto de acción centrífuga.

El superhombre de Nietzsche, concebido en toda su magnitud de sacrificio, en todo su deseo de elevación de la vida, tiene, lo que de noble tiene, el cristiano. Ese anhelo hacia la otra orilla, es cristianismo increíblemente unido a cierto fin biológico, a cierto no contentamiento, sino más poder, que es un vil interés económico de bestia feroz y pujante.

Nietzsche, Guyau, Stirner, son tipos de enfermos, de

débiles enamorados de la vida, de la fuerza. Tuvieron el bovarismo de la energía y de la acción. Como eran débiles, ansiaban vehementemente no serlo; y sus sistemas de moral nacieron de este profundo contraste de su vida animal con su ideal biológico. Un convaleciente asiste, en el curso de su mal crónico, a constantes alternativas de salud y enfermedad, experimenta en sí mismo, casi regularmente, la rítmica afluencia y el abandono de la vida. De esta experiencia brotó la concepción exaltada que hizo la apoteosis de la conquista, del desbordamiento vital, del único y su propiedad, del no contentamiento sino más poder, de la moral sin obligación ni sanción. Moral de enfermos enamorados de la salud que no poseen, que no han poseído nunca, que jamás poseerán. Moral de débiles sin fuerza espiritual capaz de ofrecerse sin tasa. Nietzsche y Guyau habrían respondido, quizás, como Sainte Beuve, a quien hubiera osado preguntarles: —¿Qué habríais querido ser? —«Capitán de húsares». Pero la caridad cristiana es más fuerte. No admite señuelos ni bovarismos humanos. Es un fin en sí misma. El caritativo no puede querer ser fuerte ni feliz, porque ya lo es mejor que otro ninguno. Pensar en la propia fuerza es indigno de quien es sobrenaturalmente fuerte como Parsifal o Lohengrin. Sólo quieren más poder los débiles sin ingenuidad, sin caridad, sin humildad; los moralistas del exterminio y la convalecencia.

Además, tanto Nietzsche como Stirner, poseyeron la facultad paralizadora del análisis. El análisis es una de las operaciones fundamentales de la inteligencia; pero puede tener también acción disolvente. El que sistemáticamente cultiva su estado interior, puede llegar a la insensibilidad de la vida exterior; a la absurda y pecaminosa adoración de sí mismo; a la egolatría nietzscheana; o da en el escepticismo de Renan, en la fácil e inútil disculpa de toda actitud moral y

aun de toda maldad. El guante de finísima cabritilla de las ideologías apasionadas de Nietzsche y de Renan, encubre la parálisis de la acción; pero la magna colaboración del hombre con Dios estriba en la actividad y el esfuerzo en el movimiento que impide la putrefacción y el heroísmo que duplica la existencia habitual con la existencia moral pura, al expresar cada alma por completo como un mundo nuevo, como una nueva creación, dejándola intacta, humilde y serena.

El débil que no quiere ser dadivoso; el que, víctima de la pereza ni siquiera es él mismo, no podrá ser heroico; y el cristianismo como el arte tiene inspiraciones heroicas; porque así como las equivocaciones, las obras deficientes o frustráneas no cuentan en la historia de las artes, así tampoco las vacilaciones morales, los compromisos con el egoísmo, cuentan en la biografía moral de un cristiano.

Quien no tiene voluntad de caridad, no vive según la doctrina de Cristo. ¿Cómo podría vivir según sus enseñanzas, si Jesús fue siempre acción, nunca pereza; siempre heroísmo, nunca transacción ni avenimiento con el mal?

El pensador español Diego Ruiz, en su *Jesús como voluntad*, ha explicado con toda propiedad cómo la humildad cristiana, lejos de ser atributo de débiles, es prenda de caritativos, de fuertes, de heroicos. Dice: «Veo bien que no hay término medio entre estos dos movimientos primarios que se llaman orgullo y humildad; pero concibo un estado tal, en que el orgullo, como se purifica, transfórmase íntegro en la obra. Entonces, el individuo no existe sino para esa obra, de la que es hijo, como se dice precisamente en hebreo.

»Así interpreto aquella virtud esencialmente cristiana de la humildad, que se conciba en Cristo con la repetida

confesión de ser Hijo del Padre y de haber descendido para salvarnos.

»Cada vez que un hombre sale fuera de sí y pone todo su orgullo en la obra, hasta poderse sentir y llamar hijo de ella, digo que ese hombre es cristiano y no reconozco de momento otra explicación superior de la humildad.»

La humildad es el reverso de la medalla cristiana de la caridad y el heroísmo. ¿Cómo podría no ser humilde quien sólo tiene conciencia de sí propio, en la medida de su colaboración con la obra del bien? ¿Cómo el que se brindó a los demás hasta aniquilarse, va a tener orgullo? ¿Por qué lo tendría? ¿De qué lo tendría? Si fuera orgulloso, señal sería su sentimiento de que algo reservaba para sí, de que algo espiritual habría permanecido inactivo, perezoso, inerte. No habría sido cristiano, en lo que no dio a la acción libertadora.

Goethe, en una de sus breves y profundas poesías líricas, declara que, al considerar las grandes obras de arte, se da cuenta de lo que los grandes maestros han hecho; y, al contemplar sus propios bocetos artísticos, piensa en lo que debería él mismo haber realizado. La humildad del gran poeta de los tiempos, modernos, es simbólica. La obra humana es, muchas veces, menos perfecta de lo que habría podido ser. En general, puede decirse que la base suprema de la educación es ésta: hacer que el nombre rinda su mayor esfuerzo, que se gaste y queme en acción, en obra. Así será, mientras más grande, más humilde; y no morirá sin haberse expresado por completo, con el espíritu inactivo, hinchado de vanidad y de soberbia.

La caridad es un hecho como la lucha. No se demuestra, se practica, se hace, como la vida. Es otra vida. No tendréis nunca la intuición del orden que se opone a la vida biológica, no entenderéis la existencia en su profunda

riqueza, la mutilaréis sin remedio si no sois caritativos. Hay que vivir las intuiciones fundamentales. El que no se sacrifica no entiende el mundo total ni es posible explicárselo, como no es posible explicar lo que sea el sonido a un sordo o a un ciego de nacimiento la luz. No hay óptica para ciegos ni acústica para sordos, ni moral ni religión para egoístas. Por eso veis que las niegan. Pero, así como el sordo no arguye contra la música ni el ciego contra la pintura, el malo no arguye contra la caridad, incomparable obra de arte. Hay que tener todos los datos, que ser hombre en su integridad; ni ángel ni bestia; para abarcar la existencia como economía y como caridad, como interés y como sacrificio.

La fe es la comprobación de que, al lado del mundo regido por la ley natural de la vida, está el mundo regido por la ley sobrenatural del amor. «La naturaleza, dice la *Imìtación*, es codiciosa y de mejor gana toma que da, *et libentius accipit quam donat*; ama las cosas propias y particulares.

»Mas la gracia es piadosa y común para todos, desdeña la singularidad, conténtase con lo poco, tiene por mayor felicidad el dar que el recibir, *beatìus dare judicat, quam accipere*».[3]

El bien es un contrasentido ante la vida. Para el creyente, la vida es un dolor que hay que socorrer, que es imprescindible, socorrer. La vida siempre quiere y el bien siempre da. Creer es consecuencia directa de obrar el bien. Si no sois caritativos no seréis creyentes.

Sólo la fe salva, dice el Reformador. No es cierto:

«Así también la fe, si no tuviere obras es muerta por sí misma.

»Mas alguno dirá: Tú tienes fe y yo tengo obras; muéstrame tu fe sin tus obras y yo mostraré mi fe por mis

obras.

»Tú crees que Dios es uno: haces bien: también los demonios lo creen y tiemblan.

»¿Mas, oh hombre vano, quieres saber que la fe sin las obras es muerta?

»¿No ves que la fe obró con sus obras, y que por sus obras la fe fue perfecta?

»Porque como el cuerpo sin espíritu está muerto, así la fe sin las obras es muerta.»[4]

La fe es imposible sin la caridad, como la luz es imposible sin el sol, como el corolario es imposible sin el axioma. Porque el corolario es, en cierto modo, el axioma, pero el axioma subsiste por sí mismo; y el sol es, en cierta forma, la luz, pero el sol es el foco y la luz el destello. Aunque en verdad se diría que todo es lo mismo, en suma, porque la fe es inmediata, concomitante de la caridad. Las buenas obras son la fe misma al reflejarse en la conciencia de quien las practica:

«Y si tuviese el don de profecía, y entendiese todos los misterios, y toda la ciencia; y si tuviese toda la fe de manera que pudiere traspasar las montañas, y no tuviese caridad, nada soy.

»Y si repartiese toda mi hacienda para dar de comer a pobres; y si entregase mi cuerpo para ser quemado y no tuviese caridad, de nada me sirve.»[5]

Le fe concebida como existente con anterioridad a toda experiencia, es absurda. Se cree porque se vive sobrenaturalmente. Tertuliano decía: *credo quia absurdum*; pero, por más que se pretenda identificar ambos términos, la fe difiere radicalmente del absurdo. Es absurdo lo que repugna a la evidencia, lo contrario de lo evidente, y la fe es la mayor evidencia, la experiencia de bien. Creer es obrar, es

ver, es vivir. Sin la vida sobrenatural (el acto bueno) no hay fe ni esperanza.

Todo hecho y orden verdaderamente nuevos son increíbles para la razón pura, que tiende a reducir todo a uno, toda experiencia a una sola experiencia. Si se obra bien se cree en el bien, como si se experimenta se cree en la experiencia. Quien pone la fe antes de la caridad procede como el que pusiera la razón antes de la acción. La razón puede equivocarse; se equivoca constantemente. Pero la vida y el bien no se equivocan nunca; son.

Los teólogos que se conforman con declarar que la fe es absurda, deberían haber declarado absurdos, más bien, sus propios métodos, que ponen a la fe sobre la caridad; que hacen, subrepticiamente, de la razón un absoluto, el cual, a su vez, hace del mundo un incognoscible. Son como los racionalistas, sus enemigos irreconciliables, supersticiosos de racionalismo. Kant hizo de la razón un absoluto, y el mundo se le volvió una cosa en sí impenetrable. Los teólogos hacen de la fe algo anterior a toda experiencia, algo que se basta a sí mismo, un absoluto también, y la religión viene por tierra, junto con el orden sobrenatural. Sin buenas acciones no hay Dios.

«Si alguno dice: yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Porque el que no ama a su hermano, al cual ha visto ¿cómo puede amar a Dios, que no ha visto?»[6]

La gloria eterna de Kant estribará en haber basado en la existencia del bien, la existencia de Dios y del alma humana libre. Pero el bien no es un mandamiento, una razón categórica, sino un entusiasmo.

La moral es la realización del bien, no la sumisión a una ley, no el acatamiento de un mandamiento. Si el bien no fuere inspiración, entusiasmo, no sería bueno el que obra el

bien, sino esclavo del bien, súbdito del bien; y los esclavos, los sometidos, los heterónomos, son débiles, pequeños, impersonales, malos. Sólo es bueno el que hace el bien. Sólo es libre el que alcanza la personalidad incoercible de dar; de dar porque es fuerte para dar por encima de todas las causas, leyes y condiciones negativas de su acción. La vida dice: no des lo tuyo. La razón dice: darlo es imbécil. El bien dice: da lo que te pide tu egoísmo, porque tu razón no descubre tu verdadero ser profundo, tu real personalidad autónoma, emancipada de la vida biológica. Si niegas tu yo extrínseco hallarás tu yo trascendental. Sacrifícate, porque así te conservarás eternamente. Sólo de esta suerte nada habrá por encima de ti. Tu egoísmo es un fardo. Si lo das todo, todo lo tendrás. Si algo conservas, serás esclavo de otra ley. Solamente el que no tiene propiedad se posee a sí mismo. La existencia como caridad es la plenitud de la existencia. Ninguna ley rige a la abnegación. El sacrificio es la victoria.

Y, como remate de virtud, la esperanza, la *sagesse* del cristiano, más grande que la sabiduría socrática, la más filosófica y amable de todas las virtudes.

El astrónomo cree en el retorno de los astros por esta sola razón: que antes de hoy retornaron; y espera que así retornarán constantemente. El creyente cree en la perennidad del bien, en que el bien retornará siempre, por la misma razón; porque antes se cometieron buenas acciones y se cometen hoy y mañana y siempre. No hay desorden en el mundo, sino diversos órdenes, como diría Bergson. El sacrificio sería un desorden de la vida, que es economía pura. La vida sería un desorden de la caridad. Pero el hecho es que, al postulado de la uniformidad de la naturaleza debe agregar el postulado de uniformidad de la caridad; y la esperanza es una inducción como las inducciones de las ciencias; por un lado el mundo y sus leyes; por el otro, la

Providencia y su acción.

El que espera sabe que hoy, mañana y siempre los hombres se sacrificarán para evitar el dolor de sus semejantes; sabe que siempre se cometerán buenas acciones; sabe que siempre se prodigarán los espíritus fuera de sí mismos, que todo valor moral se conservará indeficientemente en la tabla de diamante de Dios. ¿Cómo no habría de esperarlo, si él mismo tiene conciencia de su capacidad para obrar el bien en la medida que lo realiza? «La caridad, dice San Pablo,[7] nunca se acaba; aunque las profecías se han de acabar y cesar las lenguas y desaparecer las ciencias.» Y el Crisóstomo comenta en su bella homilía *De Perfecta Charitate*: «No son solas las palabras, sino los hechos, los que enseñan la caridad.» Hay, pues, una ley única del mundo moral, el amor; no el amor biológico, profundamente interesado; amor que, en suma, es hambre; economía de la especie, sino del individuo. No amor a lo próximo, sino al prójimo, a lo lejano, como diría Nietzsche. No amor a la carne por el deleite, ni al otro sexo ni a la prole. Y, en todo rigor, no hay preceptos del amor como enseña Stirner, se ama porque el amor es sobrenatural, porque el hombre es sobrenatural. En este sentido habló Jesús: «¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?» Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: «He aquí mi madre y mis hermanos. Porque todo aquel que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana y madre»[8] *Ama et fac quod vis.* El entusiasmo, el amor, la proyección fuera de sí mismo, la caridad cristiana, han de ser puros, según lo interpretó Tolstoi; han de ser libres de toda violencia, sin transacciones con la vida. Nada hay más castizamente cristiano, que estos párrafos: «Lo que llaman amor los hombres que no comprenden la existencia, consiste en el predominio de

ciertas condiciones de su bienestar personal sobre cualesquiera otras. Si el hombre que no comprende la vida dice que ama a su mujer, a sus hijos, a sus amigos, lo único que con ello dice, es que la presencia en su vida de su mujer, de sus hijos y de sus amigos aumenta su bienestar personal.

»El verdadero amor está en la renuncia del bienestar personal.[9]

»Consiste en un estado de benevolencia para todos los hombres, tal como el que suele ser propio de los niños, y el cual sólo aparece en los hombres adultos por la abnegación de sí mismos.

»Qué hombre viviente no conoce, aun cuando sólo la haya sentido una vez, y esto durante su más temprana infancia; qué hombre no ha experimentado el dichoso sentimiento de la emoción, cuando uno quiere amarlo todo, al vecino, al padre, a la madre, a los hermanos, a los hombres malos, a los enemigos, al perro, al caballo, a la hierba; cuando quiere que todo vaya bien, que todo sea feliz; todavía más, cuando quisiera hallarse en situación de hacer feliz a todo el mundo; cuando desearía sacrificarse a sí mismo, entregar su propia vida para que todo estuviera bien, rebosando alegría. Esto, justamente, y sólo esto, es lo que constituye el amor en que consiste la vida humana.»

Tal es el sentimiento franciscano de la existencia; y el Santo de Asís, el cristianizador de la naturaleza entera y no sólo de la humanidad; el arquetipo de la felicidad del cristiano. De este modo el orden sobrenatural cae sobre el biológico y lo inunda en su ímpetu divino.[10]

»No resistas al mal, significa; no hagas jamás resistencia al malvado; es decir: no hagas nunca violencia a otro, o sea: no cometas jamás acto alguno que contradiga el amor. El amor cristiano no veda la lucha contra el mal, lo único que

prohíbe es la lucha violenta contra éste.»

Toda fuerza se determina por su resistencia. Una fuerza sin resistencia es una fuerza sin fuerza. Lester Ward ha demostrado cómo todo aquello a que se resiste, organizase internamente. La ley universal del movimiento, que produce la organización, es la synergia. El cristianismo, al aconsejar que no se resista al mal con el mal, trata de impedir su organización interna, su synergia. Se propone, con cordura, vencerlo sin robustecerlo previamente, sin antes enconarlo, armándolo con mejores armas. Y su táctica debería practicarse una vez, siquiera, en la historia, ya que se llevan gastados luengos siglos de resistirlo sin éxito por la fuerza; y el mal, más fuerte cada vez, más synérgico, parece desafiar todo empeño de derrotarlo por la violencia.

Un explosivo que, arrojado sobre la roca viva de enorme resistencia, deshace la montaña, al caer sobre materia blanda, a pesar de su fuerza destructora, no causa estragos. Por esto cabe decir que la fuerza destructora depende de la resistencia opuesta a la destrucción. Pero, ¿quién será capaz de persuadir, cristianamente, con suavidad y mansedumbre, hoy que todo el mundo combate con el encarnizamiento más satánico de la historia?...

Signo de contradicción se llamó a Jesús. Nada más verdadero. Jesús es la contradicción de la vida animal, la afirmación de otra vida de desinterés y caridad; por eso no cesa el cristiano de verse combatido en su acción. La corriente vital lo combate; pero así como la vida animal es una victoria violenta sobre el mundo, la caridad es otra victoria sobre la vida, victoria mística, que triunfa aliviando, dando paz y no guerra, amor y no botín, beatitud y no sociedad.

Signo de contradicción. Si, esto es Jesús. La primera

representación gráfica del Cristo que aparece en la historia es una blasfemia. Jesús está simbolizado en el grabado descubierto al pie del ángulo occidental del Palatino, por un hombre crucificado con cabeza de asno. ¡Signo de contradicción! Lo negarán los siglos venideros, lo han negado todos los siglos de la historia; pero Él es la otra vida, la experiencia del bien, tan real como la primera.

¡Profunda verdad eterna! Jesús será signo de contradicción, en tanto que la vida misma se afirme como interés y como caridad; en tanto que no se expulse de la existencia universal la contradicción, la duplicidad que la hace mover, cambiar, llegar a ser: «Entonces os entregarán para ser afligidos y os matarán y seréis aborrecidos de todas naciones por causa de mi nombre.»[11]

La doctrina de Tolstoi es la enunciación sistemática de los versículos finales del capítulo V del Evangelio, según San Mateo:

«Oísteis que fue dicho a los antiguos: Ojo por ojo y diente por diente.

»Mas yo os digo: que no resistáis al mal antes a cualquiera que te hiriere en tu mejilla derecha vuélvele también la otra.

»Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo.

»Yo, pues, os digo: Amad a nuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen. Haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os calumnian y os persiguen.

»Para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos: que hace que su sol salga sobre malos y buenos y llueva sobre justos o injustos.

»Porque si amáreis a los que os aman, ¿qué galardón tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos?

»Y si saludáreis a nuestros hermanos solamente ¿qué haréis de más? ¿No hacen también así los publicanos?

»Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto.»

Sed perfectos, es decir: sed activos, caritativos. Perfecto significa acabado de hacer, cumplido, realizado. Significa todo *in actu*, nada *in potentia*. Dios, según Aristóteles y Santo Tomás, es acto puro.

Sed como Él, enseña el versículo. Sed acto puro; perfectos en el cumplimiento de vuestros fines, dentro de vuestra perfección limitada. No os quedéis con algo virtual. Vivid en vuestras obras. Proyectaos en acción caritativa constante, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto y trabaja todavía, según dijo Jesús. Esta interpretación se deduce de la misma expresión de San Mateo: «Sed perfectos»…, como si dijera: sed amantes sin cortapisa, sin término, sin tasa. Realizaos como abnegación.

Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad. Entonces, además de sabio, serás santo. La filosofía es imposible sin la caridad; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción. Tu siglo es egoísta y perverso. Ama, sin embargo, a los hombres de tu siglo que parecen no saber ya amar, que sólo obran por hambre y por codicia. El que no lo hace no lo sabrá nunca. Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien. (*La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*)

«La esperanza, dice Spinoza, es una alegría insegura, que proviene de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo acaecimiento dudamos.

»El temor es una tristeza insegura, que proviene de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo acaecimiento dudamos.

»Se sigue de estas definiciones, que no hay esperanza sin temor, ni temor sin esperanza.»[1]

No puede darse una definición más perfecta de algo que, por su naturaleza, resulta incapaz de caber dentro de la estrechez de una fórmula lógica. El que espera tiene siempre una emoción melancólica, un gozo mezclado de temor. Espera su bien, pero sabe que es incierta su llegada. El fundamento de esperar debe ser, por tanto, un orden que puede verse contrariado y negado en varios, en muchos casos. Si el orden del bien siempre se cumpliera, no se esperaría, se aseguraría la llegada necesaria del bien; pero entonces, toda esperanza y todo temor, toda melancolía habrían desaparecido *ipso facto* de la conciencia. Si el orden del bien nunca se cumpliera, se caería en la desesperanza, porque, como dice Spinoza, «la desesperanza es un sentimiento de tristeza que proviene de la idea de una cosa futura o pasada con respecto a la cual toda incertidumbre ha desaparecido».

Bien incierto, bien contingente, bien que puede ser o no ser, no significa bien imposible, sino, por el contrario, bien posible, bien que puede ser real, bien probable. El fundamento de la esperanza, no está, pues, en la misma esperanza, sino en el bien que la causa. La esperanza no se funda en sí misma, sino en otra cosa que la sostenga y comunique su realidad.

La esperanza, como estado psicológico, es sustancialmente lo que dice Spinoza; pero, como virtud, es una actitud, un hábito, una expectativa reiterada, una melancolía gozosa que se prolonga durante la vida y la matiza con su discreto y temeroso deseo. Como virtud la esperanza se refiere sólo al porvenir. El que espera es virtuoso si su anhelo de bien se prolonga y perfecciona afirmándose, a pesar de las causas contrariantes y las condiciones negativas del ideal.

Mirad a ese hombre que vive como en estado de hipnosis, como fascinado con un sonambulismo mágico; cual si estuviera desprendido de la realidad imperfecta y condenable por más de una razón. Espera la incierta llegada del bien, aun cuando su conciencia le afirma el imperio presente del mal. El virtuoso; tiene la suprema fortaleza de creer en lo inseguro. Si el bien fuera necesario no tendría virtud. Mas, ¿cómo puede esperar? Sobre todo, ¿por qué, a pesar de las condiciones negativas, frustráneas, y mientras más negativas y frustráneas se muestran, con mayor amor ama el bien?...

Debe tener una profunda seguridad su esperanza. No, ciertamente, la seguridad que mataría toda esperanza, pero sí alguna que le garantice que debe esperar, que hay que esperar. No la seguridad del bien concreto que se espera; sí, en cambio, la del orden del bien.

Su seguridad no es la evidencia, dicen algunos, sino la fe. Pero la fe debe ser una forma de evidencia o no vale nada como seguridad. En efecto, es la fe la evidencia de la caridad. Si el hombre no hiciera buenas obras, no sería creyente. Pero él las hace, venciendo las resistencias del egoísmo; él se ha sentido ser, alguna vez, creador de bien; por esto espera. Porque el bien ha llegado muchas veces, puede llegar hoy; porque ha sido antes, puede ser ahora, en este mismo

instante puede ser. Y, si fueren adversas y contrarias las condiciones; si el egoísmo se afirmase, por ejemplo, defendiendo el caro placer de vivir; si, cometiendo el acto bueno, hubiera de llegar *a fortiori* la muerte y, a pesar de ello, el bien se cumpliera en la sublimidad del sacrificio como acto libérrimo, como pura creación, tanto más valdría como bien, este raro bien, que un bien frecuente y fácil. Entonces la esperanza se afirmaría por un solo acto, como se afirma por una sola experiencia privilegiada y convenientemente elegida una teoría científica, una ley natural.

Esperar, creer y amar son siempre amor indisolublemente amor y abnegación, entusiasmo. Investiguemos las posibilidades cosmológicas del entusiasmo que espera, así como indicamos ya sus razones psicológicas y morales.

El fundamento de toda previsión es la analogía de la experiencia, como decía Kant; la uniformidad de la existencia. El pasado es el índice del futuro. Las leyes naturales son uniformidades de la naturaleza, analogías parciales y recíprocas de la existencia, la coexistencia, la sucesión, la causación y la semejanza de las cosas. Ninguna acción es absolutamente necesaria; podría no ser o no haber sido; podría no haberse efectuado en ninguna de las direcciones habituales de cumplirse.

Sin embargo, la vida, el gran hecho, se ha cumplido como se ha cumplido; por esto pensamos como pensamos, y creemos como creemos, y esperamos de la manera que esperamos. La única garantía de nuestra previsión científica, es la que nos proporcionan de consuno, nuestra visión actual y nuestra visión pasada. Prever es ver y haber visto. En el fondo de toda previsión está la creencia en un orden, que se ha revelado por adaptaciones vitales nuestras, de nuestra

propia acción.

Como hemos sido buenos, esperamos; del propio modo que prevemos, científicamente, porque creemos en un orden natural, que nos ha revelado nuestra acción. Somos los autores del mundo sobrenatural (sobrepuesto al natural), y coexistente con él. De nosotros proceden las buenas obras, como las experiencias y las observaciones científicas. El que espera, sabe que el futuro se parecerá al pasado, y que, si el bien llegó, puede volver. Sabe más aún, sabe que, como dice Mill de la inducción lógica, «lo que ha acaecido una vez, acaecerá siempre que existan condiciones similares de existencia».

Invenciblemente declaramos, que todo obedece a un orden; que para producirse algo, medió su antecedente invariable, su causa. Pero es falso creer que el orden causal sólo ha de ser un orden físico, en que la materia y la energía son constantes y parecen limitadas. La relación de causación no implica sino la antelación de la causa con respecto del consiguiente efecto; no la transformación de la causa en el efecto; aun cuando en el mundo físico se confundan antelación y transformación. La ley de la persistencia de la fuerza (como dice Spencer para evitar toda idea conexa de un agente conservador), la ley de la conservación de la energía, como dicen los físicos, o ley cosmológica fundamental de la substancia, como se expresa Haeckel; el célebre aforismo de Lavoisier; nada se pierde, nada se crea, todo se transforma, ley o aforismo que permite establecer relaciones cuantitativas en física y química, no se ha demostrado para el mundo moral; y, a pesar de ello, se puede y debe hablar de causas en ese mundo como de antecedentes invariables. Es que la noción de orden es superior y más extensa que la de orden físico. Es que no hay un solo orden, sino varios órdenes que implican su mutua

contingencia. Es que toda existencia es relativa. Así es posible admitir, sin contradicción, que junto con el orden físico, regido por una ley de causación que se confunde con la ley energética de los equivalentes mecánicos, estén el orden biológico y el moral coexistiendo y luchando entre sí.

Sobre el orden biológico está el orden humano; están el desinterés artístico, la caridad, el heroísmo, irreductible a la vida; contrarios a ella. Así como el orden físico es incapaz de engendrar de sí el biológico, así éste es incapaz, a su vez, de engendrar el moral. El egoísmo no puede hacer nacer de sí el altruismo. El bien es un principio nuevo, un orden nuevo.

La razón, en presencia del acto bueno, concibe como una ley diversa del egoísmo, la ley de virtud. Es decir, tiende a objetivar, a solidificar en un precepto, lo que es obra de un instinto nuevo, tan perfecto como el instinto de conservación: la intuición del bien. Pero el bien no se impone al bueno, sino que el bueno es el bien. Así como la vida no se impone al egoísta, sino que el egoísta es la vida; mas, como la razón comprueba los buenos, los útiles efectos de las buenas acciones, eleva a la categoría de precepto intelectual lo que sólo se justifica como manifestación irreductible de la existencia, como voluntad de bien, incapaz de plegarse a otra ley. Requerida luego la razón para explicar el origen del bien, procura resolver el instinto, la conciencia moral, en el otro instinto de conservación (moral de la simpatía, moral utilitarista y evolucionista); en vez de aceptar la originalidad del acto de caridad.

¿Por qué se tiende a reducir el bien al egoísmo, para explicarlo concibiéndolo como simpatía, y no se pretende reducir el egoísmo a la caridad? Tan legítimo es pretender construir el altruismo con el egoísmo, como el egoísmo con el altruismo. Lo único realmente nuevo en el universo es la

virtud.

Pero lo que no es único en el espacio tampoco será único en el tiempo. Cada orden de la existencia tiende a la absorción del inmediato y a su propia destrucción. El orden físico tiende a la desaparición del movimiento universal. La existencia material, conforme al principio de Carnot (principio que desconocen constantemente los materialistas, pero que es tan importante como el de la conservación de la energía cuya apoteosis emprenden y suscriben), tiende a degradarse en calor y el calor a repartirse uniformemente entre los cuerpos. En un mundo de temperatura uniforme, el movimiento será imposible. El orden biológico, el egoísmo sistemático, tiende a tras formar en substancia propia, es decir, en alimento, la existencia material. El vegetal se nutre del mineral, el animal del vegetal, el hombre del animal y el vegetal; pero vegetales, animales y hombres se niegan a sí mismos en el fracaso de toda individualidad viviente. En el género humano radica el ánimo de desinterés, la voluntad de caridad —*der Wille zum Guten*—, el propósito de aliviar del dolor a la vida, de ahorrar el nacimiento y la muerte, de acabarlos, de abolirlos, mas no por la muerte misma y el dolor, en un tremendo círculo vicioso insoluble; no parcial sino definitivamente, por virtud de la persuasión y el entusiasmo.

El orden físico será perecedero, transitorio; la degradación de la energía implicará su fin. El orden biológico, será perecedero; lleva en sí, como el físico, el principio de su destrucción; y, además, extinto el sol, toda vida se extinguirá en el sistema planetario. El proyecto inconsciente del movimiento es el equilibrio, así como la vida es la prosecución de la muerte. Sólo el bien, quizás (este quizás es la significación metafísica de la esperanza), cuando ya no tenga dolor que calmar ni individuos que redimir, cuando

cese su fin terreno, persistirá en un nuevo orden, no como ánimo de renuncia, sino como vida espiritual pura, libre, única. Será beatitud.

El orden biológico es el indispensable soporte cósmico de la vida moral; mas no su causa. El bien, ya se ha visto antes, es irreductible a la vida, que es economía pura; por tanto, el autor de bien, el bueno, puede sobrevivir a la existencia natural. De hecho, su vida moral es una supervivencia en el espacio, que puede prolongarse como supervivencia en el tiempo. El hombre, decía Platón, es un alma que se sirve de un cuerpo. En otros términos: en el hombre coexisten la vida moral y la vida biológica; pero tal coexistencia no implica causación; no es la causa de las buenas acciones la vida animal; puede seguir existiendo, subsistiendo la vida moral, después de la muerte, aun cuando no subsistirá, precisamente, como vida moral, sino como algo diverso; porque la vida moral es el alivio del mal, y mal es el egoísmo, que termina en la obra maestra de su acción: un cadáver.

Puesto que el bien se sobrepone a la vida, deshecha la vida, puede continuar el bien, y aun es probable que continúe transformado; ya no en la forma de abnegación, sino como bien puro, sin esfuerzo, sin heroísmo, sin tensión; como fuerza que ha vencido, como felicidad, como afirmación sin contradicción.

La vida bienaventurada se ha descrito, en efecto, por los místicos de todos los pueblos de la tierra y de todos los tiempos, como felicidad incoercible, como dicha inefable. Esto es lo que tienen de común todos los empíricos, todos los olimpos, todos los nirvanas, todos los éxtasis bienaventurados: el bien gozándose a sí mismo, sintiéndose único, dueño absoluto de la existencia, en tanto que el

universo material queda reducido, conforme a la gran ley termodinámica de Carnot y Clausius, a la región de las sombras eternas, y el mundo de la vida se simboliza a sí mismo en un pintoresco hacinamiento de cadáveres, de despojos informes de seres que fueron codiciosos y egoístas y, por tanto, mortales.

Si la inmortalidad se concibe, sólo puede concebirse para los buenos, para los que, durante su existencia terrena fueron desinteresados y caritativos: porque los que sólo fueron egoísmo, perecerán con el egoísmo, con la vida biológica que aquí termina indiscutiblemente. Ésta es la esperanza en su última y suprema afirmación, en su transformación (concomitante con la de la caridad), en vida bienaventurada. Así se entiende el cielo de las religiones, el Paraíso reclamado por ellas para los buenos.

Dante negó a los reprobos, como símbolo de eterna condenación, la esperanza:

Dinanzi a me non fur cose create

Se non eterne, ed io eterno duro:

Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate'.[2]

En suma, hoy coexisten los tres órdenes juntos: el físico, el biológico y el moral. Pero los tres han de abolirse.

El físico se destruirá seguramente. El biológico se destruirá con el físico. El moral se abolirá como caridad, como amor al prójimo, al perecer la humanidad. Pero si el sentimiento de la autonomía, de la libertad, de la personalidad de nuestro ser psíquico envuelve una verdad, será la afirmación del bien como beatitud; y así el bien mismo se conservará indeficiente, a pesar del apocalipsis. La historia universal, no sólo la historia de la humanidad, sino la de los astros, los mundos, las especies orgánicas vegetales y animales, cesarán un día; y sobre el imperio de la sombra,

se proyectará la paz arcana de los justos, «firme paz, sin perturbación y segura; paz de dentro y de fuera, paz estable en todas partes», como dice la *Imitación: pax solida, pax imperturbabilis et secura, pax intus et foris, pax ex omini parte firma.*[3] El mundo está en uno de los periodos de su historia. Las leyes físicas, químicas y biológicas son sus episodios. Lo único imperecedero, acaso, es el bien que presiente la esperanza. Creamos en él. Esperemos…

El género y la especie, las leyes y las formas, son abstracciones y generalizaciones de la razón. Sólo es real lo individual. La razón es infatigable generalizadora y sintetizadora; pero el hecho es siempre individual, el ser es siempre único. Dos seres idénticos, absolutamente indiscernibles uno de otro, no serían dos, sino uno. Las cosas, los seres y las almas son siempre individuales; lo cual no significa, por supuesto, que dejen de parecerse entre sí. Pero la semejanza se liga indisolublemente con la diferencia.

Una inteligencia que no generalizara habría sido profundamente inútil a la especie humana. Un entendimiento que no abstrajera habría petrificado al hombre hipnotizándolo en la contemplación. Una sociedad de artistas, de intuitivos o simpatizadores de las cualidades singulares de la existencia, sería completamente ineficaz para la acción. Fue necesario descuidar lo individual característico, para referirse sólo a lo general, a lo colectivo, a lo común. De este modo pasó la existencia a ser entendida y aprovechada por el hombre.

Ser individual es ser indefinible. Procurad contar los géneros y las especies que se necesitan acumular para definir una montaña, y retrocederéis llenos de espanto. Si la intuición de lo individual no completara el esfuerzo de generalización, la inteligencia sería imposible. Pensar sólo es

tolerable cuando no se puede ver.

La individualidad que no tiene conciencia de sí propia, es la simple individualidad. No hay gotas de agua, sino una gota, y otra gota más, y otra, y otra, todas singulares. Cada una es un mundo diverso, con su fauna y su flora singulares, cuando se las contempla al microscopio. Pero las gotas de agua no saben que son individuales ni que se parecen entre sí. Cada hoja de árbol es también única; pero las hojas no saben que existen, ni que juntas forman el follaje de un árbol.

El pensamiento, la conciencia, hacen de la individualidad algo más individual todavía: la personalidad. Ser personal es poder decir yo. El yo se opone a todo lo demás, destácase brillantemente sobre el no-yo. La personalidad es una individualidad que sabe que lo es.

La personalidad es tanto más personal cuanto más se determina a sí misma. Si una personalidad obra sometiéndose a un principio diverso, no es autónoma, no se da la ley de su acción. La personalidad solamente es autónoma, cuando no obedece a la naturaleza biológica; cuando se determina por su propia voluntad. Pero la voluntad sólo se determina por sí, en el acto de caridad; es decir, cuando se niega a sí propia, cuando todo lo da en holocausto a otros, cuando obra sin provecho para su propia individualidad. Entonces es verdaderamente libre. Esto es, somos libres, cuando nos negamos a nosotros mismos, en un movimiento centrífugo, cuando abdicamos heroicamente de nuestra prerrogativa individual. El acto bueno es la negación y la apoteosis de la personalidad. ¡La más enérgica afirmación y renunciación del ser!

Puede concebirse entonces un individuo, una persona, un ente, cuya individualidad consciente sea «acto puro», como

decía Aristóteles, puro movimiento de amor y abnegación. Este ser, este individuo, esta persona, el más real de todos los seres, el más individual de todos los individuos, el Ser Supremo, es Dios. Su individualidad ser pura creación, pura libertad, pura bondad.

Si fuere real, sólo puede ser Providencia, caridad, entusiasmo. Su esencia consistirá en su acción clemente, benéfica y heroica. Su virtud será la fuerza omnipotente de dar. Tendrá realidad, en cuanto fuere como nosotros al cumplir nuestros actos heroicos. Nada debe guardar para sí; nada quedará ocioso e inactivo en Él. Será la humildad pura. Nunca podrá sentir orgullo, porque todo lo brindará a los otros seres, a los demás individuos humanos y no humanos… Providencia es su nombre más augusto.

Entonces todo se explica como un proceso de individualización. No es Dios una fórmula, una ley, un género supremo, como lo creen los panteístas. Es, por el contrario, una persona, un ser individual. El más personal de todos los personales, el más real de todos los reales, el más existente de todos los existentes.

¿Dónde lo hallaremos? En nosotros mismos. En el misterio augusto del heroísmo, en la inflorescencia bendita de la santidad, en la gloria sublimísima de la renunciación a los bienes de la vida. Ahí está el bueno. Él es el bueno.

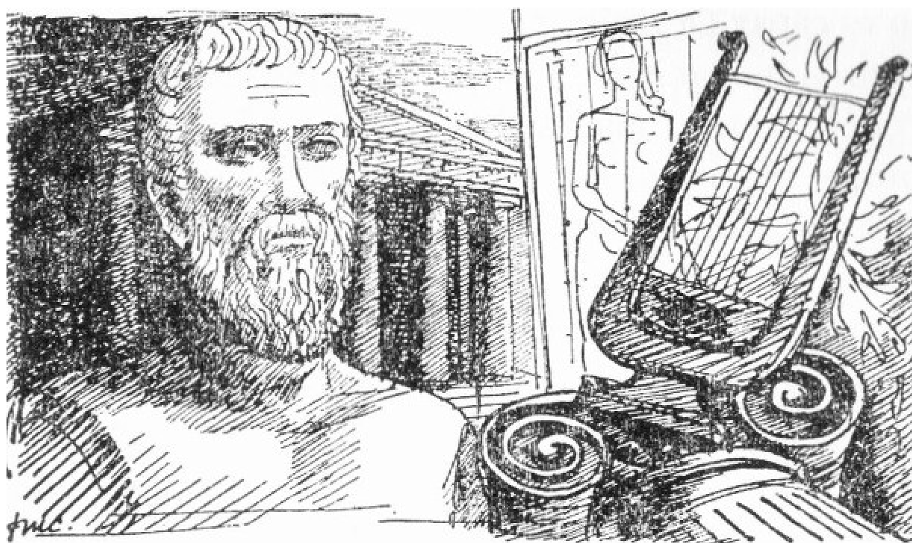
Así es posible entender el secreto de las religiones deístas. Ningún libro sagrado contiene la concepción individual de Dios como los Evangelios. Los libros orientales están inficionados de panteísmos, de culto a la razón impersonal y genérica. Sólo la Biblia de Israel contiene la substancia eterna del monoteísmo y el camino para hallarlo: la caridad…

Dios es amor.

La esencia del cristianismo es la caridad, virtud que es fe y esperanza indisolublemente, amor que es ciencia y anhelo a la vez, pero amor divino en su raíz, porque si entregar lo propio podría explicarse en razón de la propia estupidez, amar a los enemigos y orar por los que nos calumnian y persiguen ya solamente puede ser obra de la gracia, como dice San Agustín. Los sinópticos enseñan dos cosas: el Reino de los Cielos, la vida eterna de los justos, resplandecientes como el sol, según la palabra de San Mateo,[4] y el amor al prójimo, verdad primera y única; entusiasmo cristiano de dar; sola virtud; cumplimiento de la ley y los profetas, como dijo Jesús. El cuarto Evangelio es la apoteosis del amor. El cristianismo platónico, que la tradición ha atribuido a San Juan, es perdurable. Interpretando filosóficamente la piadosa tradición, hagamos del discípulo predilecto, un símbolo del Espíritu Santo y digamos: el catolicismo es el cristianismo histórico, político, organizador y salvador de Europa y su cultura en los siglos medios; heredero, en lo temporal, de la forma jurídica latina, sociedad universal de inteligencia y corazones, cristianismo de Pedro. El protestantismo es el cristianismo germánico, individualista y sabio, enérgico y moral, adecuado al pensamiento moderno; cristianismo de libre examen y espiritualidad intensiva, cristianismo de Pablo. Pero es posible aún otro cristianismo, más perfectamente esencial, una religión en la que cuanto no forma parte de su íntima naturaleza, ha desaparecido; religión desligada del aluvión de incorporaciones accesorias. La historia de la humanidad va depurando el contenido del cristianismo, volviéndolo cada vez más espiritual, más profundo y exclusivamente religioso. Toda acción contingente o accidental desaparece, y sólo queda el fondo irreductible. Cristianismo novísimo y eterno, único, triunfante; cristianismo de Juan, con sus dos enseñanzas

predilectas: el amor al prójimo y la vida eterna; es decir: las tres virtudes divinas que son una sola virtud; porque como dice San Juan: «El que no ama no conoce a Dios. Dios es caridad.» (*La existencia como economía, como desinterés y como caridad.*)

LA ESTÉTICA



PLATONISMO Y EMPATÍA

Cuestión debatida desde los días de Platón, es la de resolver el enigma del arte. La misma Abeja ática negó a los artistas derecho de ciudadanía en la república. Como la actividad artística y poética no reproduce los caracteres del puro conocimiento racional, aquel dialéctico sutil enamorado de la razón, rechazó perentoriamente, la actividad artística, como virtud exclusiva de los sentidos, indigna de morar en la cima donde la inteligencia pura impera, en su mundo divino de tipos eternos e incorruptibles, que son los modelos de toda realidad transitoria. ¡Paradoja digna de meditarse, ésta de ver al mayor poeta entre los filósofos, erguido sobre las murallas de la ciudad antigua, arrojando, como un arcángel, con su filosa espada, a los hijos de Apolo, y señalándoles el camino del exilio perpetuo!

Es que, para Platón, no más la dialéctica puede conducirnos a la verdad. El libre juego de la fantasía no es capaz de realizar el bien humano, el sumo bien. Pero la humanidad, más justa en sus decisiones que Platón mismo, más amiga de la verdad que el filósofo inmortal, no puede concebir repúblicas ni ciudades, sin poetas ni artistas; porque no es el arte, únicamente, invención exclusiva de un hombre extraordinario y delectación de un público discreto, sino forma diferencial de nuestra propia estirpe, que la ha guiado desde el salvajismo y la barbarie, hasta la cultura contemporánea; desde la danza inicial y el tatuaje pintoresco, hasta las formas superiores de la tragedia y el drama; formas que simbolizan, en los fastos de la historia, unos cuantos superhombres, pares por la inteligencia del mismo Platón: Esquilo y Eurípides en Atenas, Shakespeare en la Inglaterra, Lope y Calderón en la corte española de los Felipes.

Había en la teoría del discípulo de Sócrates, al lado de la negación, ya apuntada, un elemento psicológico de gran valía y es el amor —la filosofía de Platón es la filosofía del amor, según él mismo lo declara—; intuición de la belleza identificada con la verdad y el bien. Este amor representa, en el más grande de los platónicos, el filósofo Plotino, un transporte místico, que, como él mismo lo dice, «no se refiere al color, ni a la magnitud de las cosas, sino al alma que, sin color ella misma, posee el cabal esplendor de todas las virtudes…» «Esta belleza, la más bella de todas, porque es bella en sí misma, esta hermosura primera, torna hermosos a sus amantes y los llena de amor.»[1]

Es interesante observar cómo la estética alemana de nuestros días ha interpretado y reproducido, en algún sentido, al menos, el tema místico de Platón y de Plotino, en la teoría de la proyección sentimental, otro transporte

extático.

No, por supuesto, que pretendamos reducir la *Einfühlung* al platonismo; pero sí vemos, en los trabajos de la estética experimental, el reflejo de lo que hay de verdadero en esa fuga del alma sobre las cosas que se admiran; movimiento espiritual que constantemente aparece y reaparece en la obra de los platónicos. El místico es un rebelde, que sólo cree en sí mismo, en la fundamental experiencia de su acción. Cuando esta especie de misticismo —misticismo menor, *Einfühlung*—, que es el arte, lígase con la enérgica tendencia a vivir fuera de sí, como en un mundo único que se bastara a si mismo (propensión reflejada en el deliquio de la contemplación), la poesía, la música o las artes del diseño, resumen, en jugoso racimo de intuiciones, algo práctico y concreto, diverso del puro pensamiento lógico y de la idealidad metafísica. Nada tan diferente de un dialéctico como un creyente. Nada tan diverso de un razonador como un poeta.

La diferencia entre arte y misticismo es sólo de grado, no de esencia, porque su causa eficiente es la misma actitud psicológica. Tanto la creación pictórica o poética como la fe, son vehementes fugas del propio corazón, o de alguna parte suya muy principal, hacia las cosas que se creen, se adoran o se cantan: *Einfühlung, Aufühlung, Nachfühlung, Zufühlung*. Cuando la entraña palpitante se derrama sobre los objetos propicios a suscitar admiración, ¿cómo no habría de creerse en la realidad que *ipso facto* cuaja y se realiza? ¿Cómo el que se evade de si y radica su alma en el objeto de su contemplación, no creerá en su demonio, en su dios, en su obra de arte? Tanto valdría como no creer en la propia conciencia, en la misma apercepción trascendental, que diría Kant, lanzada con su cortejo psicológico sobre el mundo. De ella enajenóse el artista, al transmutarla en líneas o color,

poema o canción.

Cuando un árbol, un sauce, inclina su follaje sobre la lámina de un lago, el alma del poeta se fuga de sí mismo, se unifica con el follaje lánguido del sauce, y llora con él sobre el lago en silencio. Es que ha infundirlo, simpáticamente, su dolor en un árbol que se inclina. Si el ciprés apunta al cielo, la intuición poética sube por el ramaje que asciende, y hace del árbol erecto, un episodio de su anhelo infinito. El hombre consuela a sus queridos muertos con el signo del ciprés que apunta al cielo. Es decir, se consuela a sí mismo. La pujanza rectilínea del árbol sagrado, muestra, constantemente, dentro de la conciencia, esa región verdadera o quimérica, pero humanísima al cabo, en que nada se olvida, porque nada perece.

Toda creación procede de una exteriorización del alma, que se aplica, insistentemente, sobre lo que la incita o conmueve. El hombre primitivo, que admira en su ingenuidad los atributos de las bestias feroces o los astros rutilantes en la noche, hace del lucero una prolongación de su persona, y otra de la fiera, lanzando sobre las estrellas que le asombran o sobre los brutos que le sobrecogen y fascinan, su alma estupefacta.

Nuestros antepasados proyectaron sobre el águila altanera y la serpiente sutil, su admiración, su intuición poética. El escudo nacional, surgió de este antropomorfismo estético, como el gallo conquistó para sí y su fiereza el patriotismo galo, y el oso moscovita, que ha llenado con su roja sangre la gélida estepa, abriga bajo su piel el nacionalismo ruso. ¡Unificación artística de los más nobles sentimientos humanos, con las bestias más interesantes!

El hombre moderno ya no intuye ni cree en esos ídolos; pero tiene otros. Nunca dejará de procrear algunos; y, el día

que no se admire, siguiendo el consejo de Horacio, habrá mudado tanto, que ya no será hombre.

Cuando seguís, respirando apenas, los audaces movimientos del acróbata que salta de uno a otro trapecio, no quedáis cómodamente instalados en vuestros asientos, vais por los aires saltando de un trapecio a otro; y, al aplaudir el trágico vuelo del artista, os recreáis en vosotros. ¡Todos podemos saltar en cabriolas magníficas, si el acróbata salta por nosotros! —¡la estética de Lipps dice: con nosotros!

En suma, la actitud mística en arte es un dato eterno, porque, en vez de complicadas ideologías, nos entrega triviales experiencias de la vida.

Dice, admirablemente, Tagore, en su Ensayo: «¿Qué es el arte?», glosando, como gran poeta, el tema eterno de la empatía: «Las cosas que despiertan nuestras emociones nos suscitan el sentimiento de nosotros mismos. Es como cuando tocamos las cuerdas del arpa: si apenas las rozamos, entonces, sólo nos damos cuenta del contacto; pero si las herimos con fuerza, entonces, nuestra acción vuelve a nosotros en forma de sonido y nuestra conciencia se intensifica.

»Allí está el mundo de la ciencia, del cual se han quitado, cuidadosamente, los elementos de la personalidad. Es un mundo que no debemos tocar con nuestro sentimiento. Pero hay también el vasto mundo que es personal para nosotros. No sólo debemos conocerle para hacerlo después a un lado, sino que debemos sentirlo, porque sintiéndolo nos sentimos a nosotros mismos.» (*Principios de estética.*)

CRÍTICA DE LA EMPATÍA, Y TEORÍA DE LA

INTUICIÓN POÉTICA (CREADORA) PROPIAMENTE DICHA

La primera cuestión que ocurre con respecto a la *Einfühlung* o «proyección sentimental», es la de averiguar si se trata de un proceso psicológico original e irreducible, o si se está en presencia de un complejo psíquico, reducible a formas o aspectos más elementales.

La psicología de la asociación, que reaccionó, primero en Inglaterra, luego en el continente, contra la vieja psicología espiritualista de las facultades del alma, pretendió aplicar los procedimientos de la química, al menos el método general de su investigación, a las cuestiones psicológicas. La asociación fue la palabra mágica que todo lo podía explicar, principalmente, cuando a la magia del asociacionismo se agregó la del evolucionismo. Entre las dos ideas, de evolución y asociación, se repartió el campo de la vida psíquica, y lo que uno de estos conceptos no explicó, lo explicó el otro, o bien no resistió ya a la acción combinada de ambos reactivos psicológicos. Pero las posibilidades con que contaron los psicólogos partidarios del asociacionismo (asociación pura, evolución, o síntesis de la asociación y la evolución), se completan, lógicamente, con un término más, que sería la imposibilidad de explicar un hecho psicológico por la asociación y la evolución, aisladas o combinadas.

La conciencia no es un epifenómeno; sino la condición misma de la actividad psicológica. Decir que la conciencia se formó «por asociación» es absurdo; ¡porque la asociación es ininteligible sin la conciencia misma!

Declarar que la evolución formó la conciencia, también es absurdo, si no se quiere girar, perpetuamente, en un círculo vicioso; ¡porque para hacer inteligible la idea de evolución,

habrá que recurrir siempre a la conciencia! En su cárcel estamos encerrados, aun para estudiar la vida del inconsciente o subconsciente psíquico; ¡pero la cárcel es esta vez de cristal, del más fino cristal del mundo!

Contra todo evolucionismo y asociacionismo psicológico, se podrá oponer siempre, la excepción perentoria de Kant, en su excelente noción de la apercepción trascendental. (Lo cual no significa, por supuesto, que se niegue el valor de las leyes de asociación y evolución en los hechos de la vida mental; pero este valor es subordinado y secundario, relativamente a la unidad suprema, a la síntesis primitiva de la conciencia.) Percepción significa representación. Apercepción quiere decir representación concisa; apercepción trascendental, es la pura conciencia de sí mismo. Este principio de la unidad sintética de la apercepción, es la base del entendimiento; porque no sólo nos entrega el sujeto del conocimiento, sino que hace posible la unidad, en la diversidad cualitativa del objeto. En otros términos: todo objeto es una diversidad de atributos o cualidades; pero diversidad coherente, sintética. Esto que sintetiza y conecta, no es ya objetivo, aun cuando sea la condición irrefragable de todo objeto, sino subjetivo, en el sentido kantiano del vocablo; o lo que es igual, universal para todos los sujetos; principio sintético supremo de todo entender; síntesis primitiva o apercepción trascendental.

Empeñarse en obtener por asociación o evolución el yo pienso, es no tener la cabeza filosófica. Habría que gastar el tiempo, en cosas menos infructuosas. Asociacionismo y evolucionismo son teorías científicas, aplicaciones de las categorías del entendimiento; y el entendimiento mismo (como facultad de conocer), se anonada, en el instante que se pretende explicar la eterna incógnita luminosa que hace posible el sujeto de conocimiento, el objeto de conocimiento

y el conocimiento mismo, como una relación entre ambos términos.

En cambio, la teoría de la proyección del sujeto sobre el objeto, cuenta, en la apercepción trascendental, con una base brillante; porque no parecerá ya insólito que se proyecte el yo empírico, con toda la riqueza de una personalidad concreta, sobre el mundo, cuando la lógica misma ha nacido de una primera, irrefragable proyección de la conciencia pura en el objeto del conocimiento. Con razón, «Fichte partió, como dice Falckenberg,[1] de esta conciencia pura de sí propio (el punto más alto a que Kant se eleva), para desenvolver, desde el hecho primitivo del espíritu, sintéticamente, el sistema de los actos puros del entendimiento». Sin proyección del yo puro, no hay lógica. Sin proyección del yo empírico, no hay estética. La apercepción trascendental, hace posible la ciencia. La proyección sentimental hace posible el arte. En el fondo de la vida espiritual humana, está la síntesis del sujeto y el objeto. La proyección sentimental es un acto primario del espíritu, irreducible y constante.

En todo rigor, el principio más universal no es la apercepción trascendental, que llamaremos, si se nos permite, proyección lógica del sujeto; sino la proyección total, la proyección empírica o proyección sentimental, de la cual es una parte la creación del objeto por el yo pienso; creación motivada, como la estética, por algo exterior impenetrable, la cosa en sí. La lógica nació de estilizar y seleccionar el acto primitivo de la proyección del yo empírico. El mundo del hombre primitivo debió ser un sorprendente mundo, plenamente estético, como el de los niños,[2] sin principio, ni leyes, ni imperativos de conducta. Y el ideal de acción que presentaríamos para el superhombre —el yo empírico más rico de la historia—, sería el de un ser

que ha logrado tan alta exteriorización de su vida mental, y tan justa y exacta justipreciación de las leyes científicas y las normas de conducta sociales, que vuelve otra vez a la ingenuidad de visión (a la virginidad espiritual, que diría Bergson), del humilde adorador de un fetiche (dios elaborado por las propias manos del creyente, como lo expresa el vocablo portugués).

Pero si la empatía es un hecho primario e irreducible del espíritu, superior a toda asociación, es justo admitir que no toda *Einfühlung* reviste significación estética. Desde luego, la apercepción trascendental no es un hecho estético, y la efusión del alma en el mito religioso, tampoco lo es.

Según Wundt,[3] la unión de la conciencia y el objeto, es tanto más íntima, cuanto que el sentimiento que los liga es más profundo. Cuando la emoción es intensa y permanente los objetos viven la vida del sujeto. Si la objetivación determinada por un sentimiento intenso, tiene sólo por resultado hacerlo traducir bajo formas sensibles, se produce la creación estética —simple representación—. Cuando la objetividad es completa y llega hasta animar y personificar el objeto, resulta la creación mítica. La intervención de la realidad es mayor en el mito que en el arte, donde los factores subjetivos e individuales tienen más libertad. La creación estética, a la vez que más variada en sus motivos, es más sencilla. «En la creación mística, la impresión común a todos, con ocasión del mismo fenómeno, tiene más vitalidad; la proyección de la conciencia es más completa y la transformación del objeto más permanente y estable, porque sólo participan en ella las imágenes y afecciones comunes a todos los miembros de la colectividad.»

Creemos que la diferencia más característica entre el proceso mítico y el artístico, se funda en la acción de la

colectividad. Claro está que el arte es también fruto combinado del genio individual y el ambiente colectivo; pero, en tanto que, en la obra dramática o poética de Shakespeare o Dante lo primero y principal es el genio del artista (diga lo que quiera Taine, en su célebre teoría de la raza, el medio y el momento, como causas universales de la obra de arte), en el proceso mítico de efusión del alma sobre la naturaleza o los hechos de la vida humana (principalmente el sueño y la muerte), casi tan importante como la propia individual proyección sentimental, resulta la uniformidad y homogeneidad del temor y la esperanza en el espíritu de los creyentes. El proceso mítico es un desgajamiento más completo, más común, y, lo que es muy importante (porque también constituye otra diferencia característica), más utilitario. Ninguna religión ha sido, es, ni será desinteresada. Aun las más altas y nobles, como el budismo, aplican un utilitarismo del sentimiento. ¡Qué diferente la actitud del que reza, actitud, en suma, llena de temor y esperanza, comparada con la actitud del gran escultor florentino que, después de realizar su insuperable obra de arte, golpeó con el propio cincel a su criatura marmórea, profiriendo esta sola expresión: «*¡Parla!*», que compendia y cifra el fenómeno estético de la proyección creadora!

Nos parece quedar dilucidado, en lo anterior, que, primero: la *Einfühlung* es un proceso irreducible por asociación; y segundo: no toda *Einfühlung* es estética.

Pero hay un punto obscuro en la teoría de que tratamos, y es, a nuestro modo de ver, el más interesante de todos; porque explicaría, precisamente (hasta dónde puede ser explicable el enigma), este tránsito de la intuición a la expresión o, en otros términos, la creación misma de la obra de arte.

Creemos haber definido, verosímilmente, este tránsito misterioso, en virtud de las ideas que expondremos a continuación, que constituyen lo que nos atreveremos a llamar teoría de la intuición poética, tomando esta última palabra en su más puro significado etimológico. Poeta, en griego, es el creador. Consideró Leibniz que son los pensamientos acciones nacientes, que dibujan o perfilan ya, de antemano, la acción misma, posterior, del sujeto. Fouillée construyó sobre este pensamiento leibniciano, el sistema filosófico de las ideas-fuerzas. Su fórmula equivale a la citada por Leibniz, y, en realidad, es otra enunciación del principio: «toda idea es conativa». Todo movimiento espiritual tiende al acto. Los estados anímicos propenden a asegurar la posición y la conducta del ser viviente en el mundo.

Los estados mentales no se engendran solos. El espíritu y el cuerpo se ligan entre sí por modo misterioso, al punto de que, por las manifestaciones físicas del alma, sabemos que existe; así como, sin una fuerza, sin un ímpetu, sin una espontaneidad interna, se nos reduce la sustancia material a la mera extensión. Acaso lo que llamamos espíritu y lo que denominamos cuerpo, no sean sino diversos aspectos de una misma realidad, que nos es imposible empezar a conocer, si no la bifurcamos, indefectiblemente, en dos eternos símbolos irreducibles.

El problema de las relaciones del espíritu con la materia, es uno de los rompecabezas más abstractos de la filosofía. Su comunicación sempiterna es el fenómeno más trivial y el arcano más hondo de la existencia. Con este hecho arcano y trivial se liga, íntimamente, la cuestión del origen del lenguaje, y el misterio de la intuición poética: el enigma del arte.

En esta relación constante de lo interior y lo exterior, que es la suprema realidad, las ideas que sirven al aseguramiento o al diseño de nuestra acción sobre las cosas, se exteriorizan en los actos vulgares de la vida, que implican siempre una esquematización, una estilización práctica de la realidad. Entonces, la exteriorización espiritual, obedece a fines utilitarios, y desaparecería, probablemente, si estos fines desaparecieran. El mundo se selecciona, porque sólo debe atenderse a él, en función de la vida individual que se prepara. Efectúase la apercepción trascendental, o proyección lógica del yo puro, y se geometriza el mundo o se le mecaniza para los fines prácticos del vivir.

Pero la otra proyección del yo empírico, la proyección sentimental, es introyección que el mundo no consiente, que la vida vulgar no admite, y, sin embargo, ha de exteriorizarse, porque, como toda idea, es conativa, como todo movimiento espiritual, propende a su expresión. Las dos causas o fuerzas propulsoras, se suman en un resultado nuevo y magnífico, por inesperado y creador. Como la vida ordinaria no consiente la intuición desinteresada ni la proyección sentimental, ellas forjan su mundo, su región, su universo, que parece duplicar la vida ordinaria y el mundo habitual. Surgen las estatuas en su reino marmóreo y broncíneo; las sonatas y las sinfonías en su región hermética, sonora y llena de misterio; la arquitectura, la pintura y la poesía, en su respectivo territorio ideal. Son expresiones, exteriorizaciones irrefragables, espontanísimas, de la empatía, que no hallan cabida en los momentos y las situaciones de la vida de todos los días, y que, no obstante, tienen que realizarse de algún modo y en alguna forma, para cumplir con su ley; porque, como dijimos antes, todo movimiento espiritual tiende al acto. La intuición poética o creación artística, es la resultante de dos direcciones, no

ciertamente excluyentes, pero sí opuestas; el movimiento conativo de las ideas, y el obstáculo que, para la proyección sentimental del yo empírico, opone siempre la experiencia ordinaria de la vida.

En la biografía de todos los grandes poetas y artistas se encuentran episodios que corroborarían nuestro pensamiento; pero es particularmente interesante, lo que al respecto translada Romain Rolland, en su ensayo sobre Berlioz:[4] «En el momento que la salud de su mujer le hacía que tuviera mayores gastos que erogar, una noche, tuvo la idea de una sinfonía. Poseía ya todo el primer tiempo: un allegro en *la* menor. Levantóse, e iba a escribir, cuando pensó: si principio el trozo, escribiré toda la sinfonía. Será considerable. Emplearé tres o cuatro meses. No escribiré para los periódicos, y nada ganaré. Además, si por ventura concluyere, no podré resistir a la tentación de hacerla copiar (lo que importaría de mil a mil doscientos francos); en seguida habrá que oír la sinfonía. Daré un concierto cuyos gastos no se cubrirán. Perderé lo que no tengo: careceré de lo necesario para la pobre enferma, y no habrá con que sufragar lo indispensable para mí y para mi hijo que, próximamente, ingresará en un buque… Estas ideas me produjeron calosfrío. Arrojé la pluma, y me dije: “¡Mañana habré olvidado la sinfonía!” A la noche siguiente, pude oír con claridad el allegro; me parecía verlo escrito. Era víctima de una agitación febril; tarareaba yo el tema, e iba a levantarme, cuando las reflexiones de la víspera me contuvieron. Vencí la tentación y me abandoné a la esperanza de poder olvidar. Logré dominarme, y, al día siguiente, al despertar, todo recuerdo había desaparecido para siempre.» ¡He aquí un ejemplo trágico de la lucha entre el mundo de todos los días, y la exterioración del yo poético! Felizmente, no siempre la tragedia de la expresión artística,

concurre con la tragedia de la vida. Y además un intenso placer acompaña a quien supera la existencia banal en la región del arte.

No es, por tanto, el arte, una imitación de la Naturaleza. Tampoco su innecesaria repudiación. Es un mundo puramente humano, en que colaboran, como excitantes, las fuerzas exteriores. Suponed a un contemplativo, a un creador, a un poeta, en la vida vulgar, y le veréis rechazado sin remedio. Él, entonces, se refugia en su imperio. Crea expresiones insólitas, que la Naturaleza no hizo sino sugerir. Ahí radica, amo y señor, autónomo. La heteronomía de la humanidad en la vida ordinaria, ha cesado un instante, como diría Schopenhauer: ¡Sísifo puede erguirse sobre sí mismo, haciendo descansar a sus pies la roca de su martirio! De su cabeza brota un mundo propio. Si pudiera permanecer siempre en él, habría herido de muerte al dolor con la espada del canto. (*Principios de estética.*)

AXIOLOGÍA Y TRASCENDENCIA

La filosofía alemana del presente, reivindica, como timbre de gloria, la concepción de los valores como «seres valentes», como principios absolutos e irreducibles, que valen y no son. Su «forma de realidad», se dice, es valer y no ser. En suma, en otra esfera o sector de lo real, son los valores. Y los bienes de la cultura (estéticos, morales, etcétera), reflejarían estos principios absolutos, que valen sin ser.

El filósofo Aloys Müller, llega a proclamar en su *Introducción a la filosofía*, que quien no acepta lo valente sin

ser, no tiene la cabeza filosófica. A pesar de la condenación de Müller, declaramos, llanamente, que nos es imposible concebir algo que valga sin ser. En nuestro sentir, el valor es siempre una relación, entre el objeto valioso, el espíritu que lo estima, y la vida histórica a que se refiere con forzosidad; porque los bienes de la cultura son siempre históricos. Mas la relación dicha, a nuestro juicio, no es cabal, sin un elemento trascendente.

Puede aceptarse una definición de los valores, que no prejuzga el punto de la vida metafisico. Esta definición se concretaría a afirmar, que los valores son, como enseña Bouglé, «posibilidades permanentes de fruición, entre sí irreducibles».

En esta fórmula, se exhiben dos atributos de todo valor; la permanencia de fruición, como posibilidad aneja, y el ser entre sí, irreducibles, los valores. El poeta inglés Keats, en un maravilloso verso de su *Endymion*, escribió: «*A thing of beauty is ajoy forever.*» Esto es todo valor; una posibilidad permanente de gozo, una fruición siempre posible.

Lo mismo los valores estéticos, que los morales, vitales o religiosos, se muestran a la conciencia que los disfruta, como posibilidades irreducibles y permanentes de fruición. Ésta es la intuición de Keats: «Un bello objeto es un placer eterno.»

Con la moción limite, basta para caracterizar la esfera axiológica; pero la investigación metafísica, no lleva a aseverar que la esencia de todo valor, es una relación aún más compleja, entre la cosa que exhibe el valor, la mente que lo capta, la cultura histórica a que se refiere, y la comunicación de la persona humana con otras personas de su especie, y con Dios mismo, que también es persona.

La relación interpersonal, es el campo de lo axiológico. Las cosas tienen propiedades; pero en sí mismas

consideradas, no son valiosas. El oro, por ejemplo, siempre tuvo como elemento químico los atributos que lo hacen propio, para llegar a ser moneda; o bien para servir a los fines de la orfebrería; pero es evidente que sólo reflejó tal «valor», cuando la cultura pudo aprovechar sus propiedades exclusivas, en la concepción de la moneda o la técnica del orfebre.

La belleza como la riqueza, no siempre afirmó su esencia, reflejándose en la vida civil, como hoy se refleja, ni la forma artística contemporánea, es la misma que prohijaron y gustaron los hombres del Renacimiento, o los contemporáneos de Augusto o de Pericles.

Mas es notorio que la unidad de la belleza, constituye una relación perenne, eterna, divina, que liga a los hombres entre sí y con Dios mismo, cuya revelación religiosa; también se realiza, históricamente, a través de los siglos.

En el noble libro de Martín Buber, rotulado *Yo y tú*, se dice: «Menester es ser dos —o al menos ¡ay!, haber sido dos —, para comprender el cielo azul, y poner un nombre a la aurora. Las cosas infinitas como el cielo, el bosque y la luz, sólo hallan su nombre, en un corazón amante. ¡El soplo de la llanura, con su suavidad y su palpitación, ha de ser, primero, el eco de un tierno suspiro! De este modo, enriquecida con un amor selecto, anima el alma humana las cosas grandes, antes que las pequeñas. Tutea al universo, luego de sentir la embriaguez humana del tú.»

El romántico *Crucifijo* de Lamartine, como la banal flor marchita, conservada entre las páginas de un libro simbólico de cualquier amor; así como las reliquias históricas de los museos (que carecen de valor intrínseco), son empero signos valiosísimos, en las relaciones humanas; dentro de las referencias constantes de las personas con la divina Persona.

Todo valor, toda posibilidad permanente de fruición, toda alegría eterna, que dijo Keats, resulta de este comercio constante. La metafísica de los valores se fundamenta en estas sutiles y realísimas relaciones, que forman como lo dijo Pascal, «las razones del corazón que la razón ignora».

Así se integra el ser con el valor, y se desenlazan los episodios de la historia, obedeciendo a la revelación de Dios, en el íntimo y constante comercio de los seres humanos entre sí.

La Persona divina, absolutamente autónoma, es una hipótesis necesaria para entender la axiología de la existencia. Los valores, siempre absolutos, son relaciones del Supremo Ser con los seres humanos. El personalismo religioso, ético y estético, es la única hipótesis metafísica, que pueda esclarecer el misterio del valor.

Mas si no se acepta esta teoría agustiniana, trascendente (porque San Agustín situó el orbe Uranio de los arquetipos platónicos en la mente de Dios), siempre será válida la fórmula enunciada con antelación. Son los valores, posibilidades permanentes, entre sí irreducibles, de fruición. Y de todos modos, no hay para qué sostener la ininteligible teoría del «valor sin ser». En suma: los valores son valores de ser, o no son absolutamente nada. (*Principios de estética.*)

EL ARTE COMO FENÓMENO SOCIAL

Hay una oposición fundamental entre las concepciones de la sociedad como fenómeno natural, o como comunidad para la elaboración de la cultura. En la sociedad como fenómeno natural, todo está determinado por el juego de las fuerzas o

factores sociales, concurrentes con el agregado y concomitantes con él. La sociedad, así considerada, es un hecho cósmico evolutivo, synérgico, un hecho biológico de adaptación y un fenómeno psíquico de conciencia de la especie, anterior a la misma humanidad. En él concurren la acción geográfica o telúrica del clima, la fauna y la flora; la acción antropológica de la raza, la herencia y la población; la acción, también propiamente social, de la división del trabajo y la imitación; pero, al lado de estos determinantes que hacen de la sociedad una manifestación regular (aun cuando fuere complejísima), de las energías universales, existe la vida espontánea de la comunidad, que se manifiesta en la familia, el derecho, el Estado, etcétera, y, sobre todo, en la religión, el lenguaje, el arte, la filosofía y la ciencia.

La oposición entre la sociedad y la comunidad para la cultura relaciónase, íntimamente, con la otra antítesis fundamental del individualismo y el colectivismo. Mientras más individual o personal es un fenómeno social, más revela su carácter de espontaneidad, que le hace romper el marco del determinismo sociológico, para asimilarlo al arte; porque, cabalmente, el arte es, de todos los frutos sociales, el más personal sin dejar por ello de obedecer, en parte, al determinismo de las otras causas sociales, concurrentes con el genio.

El objeto de este capítulo es puntualizar lo que haya de espontáneo e irreductible, y lo que existe de colectivo en la obra de arte.

Una concepción puramente individualista del arte, es falsa; pero una estética que descuida el factor personal, y pretende entregarnos el secreto de la producción artística de la humanidad, por medio de causas y acciones colectivas, también lo es, y con mayor razón. Valgámonos de algunos

ejemplos, que aclararán el sentido de la tesis que sostenemos. La sinfonía deriva de la forma típica de la música instrumental: la sonata. Creóla Philip. Emmanuel Bach, con antecedentes, no obstante, en los clásicos italianos; desarrolláronla Mozart, Haydn y Beethoven. En la IX Sinfonía, se modificó la composición clásica de este género musical, al incluirse una pieza final, con coros; y Wagner, por último, transformó la sinfonía dramática, en el drama sinfónico.

He aquí un género que, al evolucionar, nos revela; primero, la continuidad de la acción social de una escuela (debido a las múltiples imitaciones de un modelo); y segundo, la acción individualísima, irreductible, del genio creador, que se va llamando en el curso de la historia musical, Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Wagner. La evolución de la sinfonía es, pues, un hecho individual y colectivo, indisolublemente colectivo e individual. Sólo que lo colectivo ha resultado de convertir un modelo individual, en ley social del gusto artístico de un siglo.

«Refiere Luis Richter, en los *Recuerdos* de su vida —dice Woelfflin en sus *Conceptos fundamentales en la historia del arte*—, que hallándose una vez en Tívoli con tres camaradas jóvenes, como él, se pusieron a pintar un trozo del paisaje, resueltos, fielmente, a no separarse lo más mínimo de la naturaleza; a pesar de lo cual, de que el modelo era uno mismo para todos, y de que cada uno recogió con talento lo que sus ojos vieron, resultaron cuatro cuadros totalmente distintos; tan distintos entre sí, como lo eran las personalidades de los cuatro pintores.»

Sin embargo, Taine tiene razón, en parte, cuando escribe: [1] «Entre las obras humanas, parece la obra de arte la más fortuita: creeríase que nació a la ventura, sin regla ni razón,

entregada a lo accidental, imprevisto y arbitrario. Efectivamente, cuando el artista crea, lo hace según su fantasía personal; y si el público aprueba, es conforme a su gusto pasajero. Invenciones del artista y simpatías del público, todo ello es espontáneo, libre, y tan caprichoso, en apariencia, como el viento que sopla, todo tiene sus condiciones precisas y sus leyes fijas.» En este último punto, no estamos de acuerdo con el rígido determinismo del célebre crítico. Hay un fondo de indeterminación perenne en la evolución del arte, que no existe en los movimientos del viento, y es la personalidad del artista creador. Como la obra de arte resulta de la proyección del alma individual sobre el mundo, el arte es siempre (dentro del determinismo de las razas, los diversos medios sociales, las escuelas y los distintos momentos históricos de su evolución), algo singular y genuino. ¡Imposible sería que la masa de imágenes, sensaciones, ideas, emociones, etcétera, de tres poetas contemporáneos afiliados a la misma secta literaria y que desarrollasen el propio tema artístico, coincidiesen en su expresión! Alfred de Vigny en *La Maison du Berger*, Lamartine en *Le Lac*, y Víctor Hugo en *La Tristesse d'Olympio*, forjaron tres soberanos poemas líricos, que sólo tienen de común la posición espiritual del poeta ante la naturaleza; pero que, en todo lo demás muéstranse tan diferentes, como lo son siempre las obras de arte en lo que tienen de absolutas. La meteorología será una ciencia exacta, y el viento un fenómeno físico tan inteligible por su ley, como lo es hoy la caída de los cuerpos, *v. gr*; y, entonces aún, seguirá siendo una verdad que, por encima de todas las razones colectivas, sociológicas, que hacen del arte un fruto de la vida civil persiste un fondo de indeterminación; el ingenio creador, la intuición poética siempre personalísima.

«Tales modos individuales, o estilos, se acusan más,

naturalmente, cuando el empeño recae sobre un mismo objeto de la naturaleza. Botticelli y Lorenzo di Credi son artistas contemporáneos de la forma y como creación, que se diferencia de las postrimerías del cuatrocientos; pero cuando Botticelli dibuja un cuerpo femenino, lo que resulta es tan suyo, tan peculiar como interpretación de la forma y como creación, que se diferencia de un desnudo femenino de Lorenzo di Credi, tan inequívoca y fundamentalmente, como una encina de un tilo.»[2]

La diferencia, la personalidad, es la esencia. La personalidad humana, lo más individual, lo más diferente del universo; y el arte, el apoteosis de esa diferencia suprema. Todo sería único en la creación artística, si los artistas no destacaran su originalidad, sobre el fondo común de ideas y sentimientos de la comunidad espiritual a que pertenecen. Si este fondo común no existiera, la obra de arte sería un puro estado místico, hermético e inefable. A medida que el arte se desarrolla en la historia, las creaciones artísticas van siendo menos explicables por la tradición civil; y nunca, antes ni después, completamente reducibles a ella. El físico Mach ha escrito que una ley científica es una limitación de posibilidades. La raza, el medio, el momento, las escuelas, las tradiciones artísticas y los progresos de la técnica, son también puras limitaciones de las posibilidades del ingenio creador. Como en la farsa italiana, en que cada personaje puede decir lo que gusta dentro del argumento general de la pieza dramática, que, en sus lincamientos generales, ha sido definido por el autor. Puras limitaciones de posibilidades son la raza y las tradiciones españolas del siglo XVII, para un Lope, un Calderón o un Tirso. Sus dramas y comedias expresan la diferencia esencial estética, en el seno de la comunidad a que pertenecen.

Si resulta inexacto considerar que el arte es un puro fenómeno social, hacer de él una expresión exclusiva del alma individual, tampoco puede admitirse. La razón de ello estriba en la misma psicología general de la empatía que hemos desarrollado en páginas anteriores. El alma del artista, totalmente proyectada sobre el objeto de la intuición estética, no por ello se desliga de los sentimientos colectivos y las ideas de la comunidad. Un artista es un hombre de su época, de su raza y de su «momento histórico», como diría Taine; por consiguiente, proyecta, en su creación, las ideas de su tiempo, y las preocupaciones de su nación. Además, los objetos sobre los cuales se efectúa la proyección sentimental, varían con las épocas, y cambian a tal punto que, por ejemplo, nos parece imposible la concepción de una nueva Ilíada, debida a un poeta contemporáneo. En rigor, la humanidad ha tenido dos grandes poetas épicos, Homero y Camoens (Virgilio es sólo la luna gloriosísima del indeficiente sol griego). Uno cantó la guerra de Troya, y otro la maravillosa expedición de los portugueses, en la era de los descubrimientos marítimos. Las otras epopeyas son los grandes cantos nacionales de Francia, Alemania y España; las canciones de gesta, como la *Chanson de Roland*, los *Nibelungos* y el *Romancero*.

Hoy la humanidad no podría engendrar (como no los ha engendrado a propósito de la guerra de las naciones), nuevos poemas épicos, semejantes a la Ilíada o los Lusíadas. Es que no tenemos el alma épica, a la manera de los griegos, que hicieron del poema apolíneo no sólo la base de su poesía, épica y dramática, sino el fundamento de su cultura social. Homero es para Platón, como para Alejandro la esencia misma de la Hélade.

Por tanto, no solamente en lo subjetivo e interno, las preocupaciones colectivas acompañan al artista en la

elaboración de la obra de arte, y se proyectan en su creación; sino que contribuyen, poderosamente, a excitar la intuición poética en el sentido que la comunidad, a que pertenece el artista, prefiere. Son causas concurrentes con la causa eficiente: la intuición poética personal.

Por otra parte, aun cuando sin personalidad genuina no hay obras de arte, el genio verdaderamente creador, es excepcional. Se llama, en la tragedia, Esquilo; en la música sinfónica, Haydn o Mozart; en la escultura Donatello o Miguel Ángel; en la poesía lírica, Shelley o Leopardi; Shakespeare en el drama, Cervantes en la novela, Schubert en la canción. Y, entre el hombre de genio, que inicia una revolución artística, y el público que al fin la acepta, hay una serie de poetas menores que forman el *trait d'union* entre la comunidad espiritual y la elaboración genial. En torno de Lope y Calderón, por ejemplo, existe un conjunto de grandes espíritus consagrados, como ellos, a la elaboración dramática; y la comedia y el drama calderonianos de capa y espada, son, como muy bien dice Menéndez y Pelayo, «lo que llamaríamos hoy comedias de costumbres de la clase media. En todos ellos la pasión dominante que sirve de motivo, al mismo tiempo que de impulso y de núcleo a la trama, es el amor.»[3]

No toda invención es un invento, ni toda obra de arte, por individual que fuere siempre, algo absolutamente original. Falsa es la hipótesis de Carlyle, que ve en la historia humana: «*A labyrinth and chaos; an abatis of tress and brush-wood; a worldswide jungle, at once growing and daying.*»[4] Falsa también, por exclusiva, la teoría rival, de Taine. Ni el puro individualismo del místico inglés, ni el colectivismo del filósofo francés, agotan la explicación de la historia del arte. El genio y su comunidad espiritual concurren en la elaboración artística. Señalar hasta dónde alcanza la

aportación común, y en qué consiste la singularidad del artista, es una de las tareas más complejas y difíciles de la crítica.

La exageración opuesta a la cometida por Carlyle, de la parte que en la producción representa la sociedad, condujo a Tolstoi a afirmar que el arte es, puramente, uno de los medios de comunicación civil entre los hombres; una actividad cuyo objeto consiste en transmitir, de uno a otro individuo, los sentimientos mejores y más elevados del alma humana.

De este modo, el eticismo o moralismo más notorio, se substituye al *consensus* del género humano, que ha dado siempre, como objeto, al arte, en todas las razas y las épocas, la expresión de la belleza. Hay grandes e imperecederas obras de arte, que tienen por objeto el odio. El *Othelo* de Shakespeare —que si faltara dejaría mermado y maltrecho el tesoro de la belleza—, es un drama en que, tan esencial es el protagonista, como el malvado excepcional, que inteligentemente le persigue. El odio es bello como es bello el amor y la lujuria; y sublimes la abnegación y el sacrificio. Por eso, ante los extremos del colectivismo artístico; cabe repetir la enérgica expresión del gran individualista germánico, que nos ha dejado la más verdadera y hermosa de las interpretaciones del arte trágico: «¡Eres bella, y por eso te amo, vida, aunque seas cruel!» En las primeras obras artísticas, refléjase la condición del estado social, y el desarrollo progresivo de las imaginaciones; como las primitivas formas de la vida nos permiten averiguar la influencia del medio físico, mejor que los organismos superiores, que gozan ya de individualidad definida; pero, a medida que la evolución del arte se realiza, es tan copioso el caudal de formas, expresiones y elementos estéticos, que la producción artística depende, sobre todo, del genio

individual, sintetizador de esas formas y elementos, según la urgencia de su propia unicidad, causa eficiente del mundo puramente humano que gravita, como diría Nietzsche, en la región ideal que se sitúa *Jenseits von Gut und Böse*, más allá del bien y del mal. (*Principios de estética.*)

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA



LA DEFINICIÓN DEL PROGRESO Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Definición del progreso

Puede definirse el progreso como esfuerzo por la perfección. La noción más clara de perfección se debe a Santo Tomás de Aquino, que asegura, siguiendo a Aristóteles (Dios es acto puro), que estriba dicha virtud en alcanzar el fin, en realizar lo que está *in potentia*, en cumplir lo virtual. El progreso, la marcha hacia adelante (*progressus*), será, pues, el esfuerzo por la consecución del fin, por la actuación de lo potencial. Pero, como todo esfuerzo se realiza en el tiempo, agregando la noción de tiempo, de sucesión, de historia (sólo tienen historia las cosas que duran, como dice Bergson), resultará ser el progreso histórico el esfuerzo cumplido, realizado en el tiempo por la humanidad para la consecución de todos sus fines; el esfuerzo, en suma, para realizar por completo la humanidad.

Los órdenes del progreso

La actividad humana es física, intelectual, estética y moral. En estos cuatro órdenes se realizará *a fortiori* el progreso, históricamente. Examinemos si se ha progresado en cada uno de los órdenes diversos, para ver de fundar una conclusión total sobre las parciales conclusiones del análisis.

El progreso físico

Desde luego, podría afirmarse que el progreso físico no existe. Como simples animales somos inferiores a los salvajes, al menos, a ciertos salvajes. Nuestros sentidos, nuestro vigor muscular, nuestro ego físico y biológico es inferior a la recia individualidad de los primitivos. La civilización, en vez de aumentarlo, ha disminuido considerablemente el vigor físico de las unidades humanas. La bestia humana inicial, resulta un verdadero superhombre físico. En este sentido, la humanidad contemporánea parece encaminada al engendro del inferhombre...

El progreso intelectual

El progreso, en el orden intelectual, puede ser filosófico, científico y práctico. Son indudables el progreso científico y el industrial. No ocurrirá ciertamente negar que las ciencias y las artes mecánicas (que se llamaron serviles), han alcanzado, a partir del Renacimiento, inmensos adelantos, al engendrar el carácter privativo de la civilización moderna —ahorrando, por ejemplo, la esclavitud para prohijar el proletariado—; al modificar profundamente siempre, pero no por modo exclusivo, como lo quieren los marxistas, el conjunto de lo que ellos mismos han llamado superestructuras o epifenómenos sociales. En realidad, la interpretación materialista de la historia, determinismo o causalismo económico, es tan genuinamente intelectualista como cualquier otro intelectualismo; lo que viene a

comprobar, una vez más, que materialismo e intelectualismo son sistemas afines. El materialismo es, en efecto, la forma más elemental del intelectualismo.

La esfera del progreso intelectual

Matemáticas, astronomía, física, química, ciencias naturales, psicología experimental, métodos científicos de la historia, sociología, economía política, etnología; ciencias puras y aplicadas (cada una de las cuales fomenta una o varias artes); industrias cada vez más numerosas, complejas y variadas, verdaderamente fecundas, incoercibles, todo ello marcha y se complica dentro de la división exquisita del trabajo social, marcha y complícase con vigor inaudito, como lo pregonan, en tono ditirámbico, pero no injusto, los espíritus que viven con el entusiasmo de su momento histórico, entre los que se cuenta, ciertamente, a algunos periodistas y autores de libros para las escuelas de primera enseñanza; pero también a hombres excepcionales, de real habilidad y talento, y otros de genio, que, en laboratorios, universidades y museos, pugnan con éxito por cumplir el fin intelectual, científico y práctico de la humanidad (definido por Bacon en sus generosos aforismos); y son venerados por la opinión nacional e internacional, y pródigamente sostenidos, a veces, merced al benéfico snobismo de la donación sistemática, que practican multimillonario del tipo de Nobel. Carneggie y Rockefeller.

El progreso filosófico

Más, mucho más difícil de resolución es el punto de averiguar si existe realmente el progreso filosófico; y es porque la filosofía, a diferencia de las ciencias, no tiene por objeto lo general, lo abstracto, lo genérico, la uniformidad; sino lo universal concreto, que sólo se puede investigar por intuición. ¿Cuál intuición metafísica es verdadera? ¿Los

átomos de Leucipo, Demócrito y los químicos modernos? ¿Las mónadas de Anaxágoras, Bruno y Leibniz? ¿El ser único, la sustancia infinita de Spinoza, que a Hegel pareció representar la negación misma del mundo, principio fundamental de un acosmismo sistemático? ¿El incognoscible spenceriano, tan impenetrable a la razón humana como el noúmeno de Kant? ¿El *élan* vital de M. Henri Bergson o, por ventura, la simple y dogmática negación o abstención positivista?

La medida del progreso filosófico

Un principio metafísico no es demostrable como una ley científica, y sólo puede juzgarse de él por las consecuencias que engendra; es decir, por las dificultades de síntesis que ahorra, por su extensión y simplicidad. En cambio, el esfuerzo científico es siempre, en cierto modo, acumulativo, cuantitativo; admite, como puramente abstracto y racional que es, la resolución por partes, gradual, realmente progresiva.

Es verdad que algunos errores filosóficos no vuelven a aparecer después del advenimiento de ciertos criterios y sistemas; pero, ¿no asistimos en estos momentos a la renovación del individualismo y humanismo de Protágoras («El hombre es la medida de todas las cosas, tanto de las que existen como de las que no existen»),[1] brillantemente defendido por pragmatistas como el célebre profesor de Oxford, señor F. C. S. Schiller?

El antiintelectualismo contemporáneo es una reacción mística acaudillada por pensadores tan ilustres como William James y el mismo Bergson, que recuerda en su *Évolution Créatrice* a Plotino y los lejanos días de la filosofía alejandrina.

Y frente al antiintelectualismo de Eucken, de James, de

Bergson, de tantos otros más, el intelectualismo alienta y se desarrolla. Fouillée decía en uno de sus últimos libros, refiriéndose al ilustre autor de *Materia y memoria*: Amicus anti-Plato, *sed magis amica veritas*; y pugnó siempre por hallar una síntesis de la conciencia y la voluntad: la ideafuerza, voluntad de conciencia, que opuso a la voluntad de poder de Nietzsche y los antiintelectualistas. Los neohegelianos ingleses como Bradley o Caird, renovaron el hegelianismo, del propio modo que, en diversa dirección más próxima a la corriente central antiintelectualista, lo ha hecho el ilustre filósofo italiano Benedetto Croce, enemigo, no obstante, de fundar la filosofía en estados espirituales alógicos e indemostrables. Por último, Husserl y su escuela fenomenológica claman por una filosofía evidente basada sobre el principio cartesiano del *ego cogitans*. Pero la misma fenomenología, no bien nacida, reniega del idealismo husserliano, y ya Max Scheler proclamó un realismo gnoseológico fundamental, conservando sólo el método fenomenológico y rechazando el sistema de su maestro.

¿Qué prueba esta heterogeneidad indiscutible; sobre todo, esta resurrección revolucionaria, esto de innovar recordando el pasado, sino que el progreso filosófico no puede afirmarse, si fuere afirmable, sino que la filosofía es todavía hoy asunto de espontáneo convencimiento, aun cuando no de libre asentimiento, por más que fuere, sin duda, como construcción psicológica íntima que es, la más profunda y necesaria de todas?

El progreso estético

Por la índole misma de la intuición estética, resulta claro que no es posible el progreso del arte. Ver no admite progresos; intuir tampoco los tolera. O se ve o no se ve, o se intuye o no se intuye. Los procedimientos del artista se

fundan y estriban en la virginidad mental de que habla Bergson,[2] en el desinterés innato del sentido, que causa la compenetración con el objeto de la intuición y se vuelve indiscernible de él. Si así fuere, es evidente que la visión, la intuición genial de un artista griego o latino; más aún, la intuición del artista incógnito que grabó en las rocas de su caverna admirables siluetas de renos, hace miles de años, es tan absoluta como lo puede ser la de un contemporáneo; ni más ni menos ni menos ni más.

El arte y su heroísmo

Las ciencias, que proceden por acumulación, por construcción sucesiva, son esencialmente progresivas Pero el arte no puede serlo; la razón de ello estriba en la esencia propia de la actividad estética, en que cumple o no cumple su fin de una vez, sin tanteos, sin aproximaciones, sin acercamientos que pudieran ser erróneos. El artista, en sus obras de arte, o mejor dicho, en lo que hay de arte verdadero en sus obras, no se equivoca nunca. Tiene la misma infalibilidad del instituto. Nos da el ser propio de las individualidades que intuye; y si eso no nos entrega, no engendra valores estéticos positivos, sino obras truncas y frustráneas; simples equivocaciones lamentables que la historia ha olvidado y olvida constantemente. Nada, en suma. ¡O acierta o sucumbe!: tal es la ley de su heroísmo.

La obra maestra es igual a la obra maestra, como decía Plugo. ¿Quién puede preferir a Homero no importa cuál poeta moderno? ¿Qué artista declarará superior, progresivo, el drama wagneriano con respecto a la tragedia clásica, ambos ensayos supremos de colaboración e intimidad de las artes? ¿Cuál lírico moderno, así sea tan puro y noble como Fray Luis de León, Shelley o André Chenier es superior, mejor, que los grandes líricos de la antigüedad? ¿Qué novela

contemporánea supera a la Odisea? ¿Quién como Eurípides, aun cuando fuere Shakespeare o Racine, tuvo la intuición artística de la pasión humana? ¿Cuál mármol o bronce podría equipararse, entre las grandes esculturas modernas, o uno u otro fragmento mutilado y glorioso que ha podido desenterrarse del sudo de Italia y de Grecia, patrias del *antico valore*, como dijo Petrarca?

Nuestra música moderna es admirable; pero la arquitectura clásica es eterna. Los griegos no disfrutaron de la Novena Sinfonía; pero encerraron la estatua crisoelefantina de Minerva labrada por Fidias, en el más hermoso de los templos que construyeron los hombres para honrar a los dioses, como dice Renan. ¿Quién resolverá estas interrogaciones por medio de gradaciones críticas y jerarquías imposibles de ideales? ¿En dónde está el módulo para juzgar, la escala mística para graduar, la balanza mágica para pesar y el criterio divino para decidir?... La obra maestra es igual a la obra maestra. Marca, como decía V. Hugo, los cien grados del genio.

El progreso moral y la cultura

En cuanto al progreso moral, parece no realizarse a medida que se desarrolla la humanidad. Cierto es que las intuiciones políticas y jurídicas que como coacción externa, tienden a asegurarlo, se desenvuelven en sentido más humano; alcanzan mayor perfección, que estribaría en la eficacia de las «sanciones», en su justicia y utilidad. Pero tal perfección es meramente formal, racional; el contenido de esas formas, la parte propiamente moral, varía, no mejora. Hoy es tan malo el hombre como lo fue siempre. Más ingenioso, quizás, para obrar; más astuto, acaso, para aprovecharse del semejante; más cobarde y ávido de explotarlo; más hábil, tal vez, y malévolo que antes, no

incurre en la sanción jurídica; pero si puede burlarla en su provecho, la burla; si puede violarla, la viola. El progreso moral no estriba en concebir, sino en querer el bien; y hoy hay tan escasos devotos del bien por el bien mismo, como en cualquiera otra época de la historia. Falta mucho para la realización del desiderátum kantiano: obrar considerando al semejante como un fin en sí; como un fin final y no como medio.

La cultura ha fomentado, tal vez, la inteligencia, tornándola libre, soberana, independiente; pero, ocurre preguntar, ¿perfeccionó de rechazo la voluntad? ¿El progreso de las luces, que amaron sobre todas las cosas los hombres del siglo XVIII, significa también el auge de la conciencia moral?

Rousseau, Fontenelle y Montaigne

La tesis de concurso de la Academia de Dijón que Rousseau resolvió, contra el espíritu de su siglo y de todos los siglos de la edad moderna, en sentido negativo, puede resolverse hoy como lo hizo el ciudadano de Ginebra, afirmando, al menos, que los progresos de la ciencia no han engendrado el progreso moral. El mundo necesita menos sabios y más apóstoles.

Fontenelle, en sus *Diálogos de los muertos*, ha escrito un admirable fragmento sobre la constante inmoralidad del hombre. Hablan Montaigne, tipo del renaciente perspicaz y discreto, humanísimo escéptico, símbolo de su siglo, y Sócrates, símbolo eterno del moralista que, como dice el verso castellano:

Iguala con la vida el pensamiento

Montaigne comprueba las diferencias intelectuales características de los diversos siglos de la historia, y dice a Sócrates: «¿Por qué no habrían de existir siglos que fueran

más virtuosos y otros más perversos?» Sócrates responde: «No se admitirá fácilmente como consecuencia. Cambian los hábitos; pero no así la forma de los cuerpos. La cortesía o la rusticidad, la ciencia o la ignorancia, la mayor o menor ingenuidad, el natural serio o juguetón podrá variar; son la parte exterior del hombre; pero su corazón no cambia; y todo el hombre está ahí. En un siglo se es ignorante; la moda de saber puede llegar; se es interesado; pero la moda del desinterés no llegará jamás. En el prodigioso número de hombres poco razonables que nacen en cien años, la naturaleza ha formado dos o tres docenas de seres razonables, que es menester distribuya por todas partes. Pensad que nunca se les hallará en cantidad bastante a formar una moda de virtud y hombría de bien.»[3]

Parece, al comprobar este hecho, doloroso entre todos, que el centro de los destinos de la especie no es, como lo ha creído el racionalismo moderno en contra de la fe cristiana, esta existencia terrena. El hombre, próspero en su acción, su ciencia y su industria, no lo es igualmente en otros valores más altos de la vida. Al que desespera del destino por la comprobación de tan profunda verdad, habría que decir con otro verso célebre de un poeta castellano:

Ciego, ¿es la tierra el centro de las almas?[4]

He aquí su pensamiento: «La inmoralidad, a partir de la fundación de la primera sociedad humana hasta la fecha, si se la aprecia según la medida de la conciencia, no ha llegado a ser menor en el mundo: la forma sola que el mal moral reviste ha cambiado. Dejemos a un lado las fluctuaciones del carácter moral de cada pueblo; como totalidad, adviértese la misma relación constante entre el egoísmo y la caridad. Si ofenden la crueldad y la brutalidad de los tiempos pasados, es menester no olvidar que la rectitud, la sinceridad, el sentimiento vivo de la justicia, el respeto piadoso de la santidad de las costumbres, caracterizaron a los antiguos pueblos: mientras que hoy reinan la mentira, la falsedad, la perfidia, el espíritu de engaño, el desprecio a la propiedad, el desdén hacia la probidad instintiva y las costumbres legitimas, cuyo valor a menudo no asegurasen la infalible ejecución de las leyes represivas, se volvería a ver el brutal salvajismo de las primeras edades… El

grado de corrupción moral es idéntico; no gasta ya zuecos, viste frac; pero la causa y los efectos permanecen siendo los mismos, sólo que la forma es más elegante.» *Filosofía del inconsciente.* Tercera etapa de la ilusión.

Las últimas palabras que Fontenelle pone en boca de Sócrates, en el diálogo citado antes, son la expresión de la verdad sobre el problema del progreso moral de la humanidad a través de la historia: «*Tout au plus il aurait quelque inegalité imperceptible. L'ordre général de la nature à l'air bien constant.*» La religión cristiana pone el bien en el mundo de la gracia, lejos de este valle de lágrimas. Los creyentes en el progreso lo juzgan ir realizándose, paulatinamente, en este mundo caduco; pero unos y otros tendrán que concluir con el sutil moralista, al comprobar que el mal como la materia y la energía cósmicas, según los físicos, cambia de forma, pero permanece al cabo inalterable: «*L'ordre général de la nature à l'air bien constant.*» Tal es la melancólica conclusión verdadera sobre el problema de la evolución moral realizada en la historia.

Resumen

En resumen: sólo el progreso intelectual, científico y práctico ha sido un hecho. El progreso omnilateral no ha existido ni existe. Por eso la creencia en el mejoramiento de la humanidad es una superstición genuinamente moderna. «La humanidad no representa un desarrollo entre los mejores, hacia algo más fuerte, más elevado, como se piensa actualmente. El progreso es sólo una idea moderna; es decir, una idea falsa. En su valor el europeo de hoy queda muy atrás comparado con el europeo del Renacimiento. Desenvolverse no significa en absoluto elevarse necesariamente, sobrepasarse, fortificarse.»[5]

Jamás la ciencia antigua, ni en los días del Museo de Alejandría, alcanzó el desarrollo que ha adquirido en los tiempos modernos, ni ejerció la influencia que hoy tiene en

las manifestaciones de nuestra actividad. Alejandría se ha esparcido por el universo. El imperio ptolemaico se ha ensanchado hasta convertirse en el mundo entero. El espíritu científico y práctico ha cubierto de laboratorios e industria la faz del planeta; él es rector inconcuso de nuestra civilización utilitaria, industrial y científica.

La índole intelectualista de la magna ilusión queda, pues, manifiesta: y el problema de la filosofía de la historia, su único problema, reducido a la determinación de un prejuicio engendrado por los caracteres privativos de una época histórica.

«La filosofía, según Séneca, nos enseña a ser independientes de toda sustancia material, de toda invención mecánica. Atribuir a cierto hombre una parte en el descubrimiento o perfeccionamiento de un arado, un molino o una nave es injuriarlo. Tarea es de viles esclavos inventar tales cosas. La filosofía mora más encumbrada. *Non est instrumentum ad ussus necesarios, opifex*; el filósofo no es fabricante de instrumentos para usos necesarios.» Macaulay comenta, con razón: «Suprimid el *non* que encabeza la frase y tendréis la definición de la filosofía, según Bacon.»[6]

El párrafo de Séneca y el comentario de Macaulay pueden, en efecto, precisar la diferencia que existe entre el prejuicio antiintelectualista, aristocrático, clásico, que alejó a la filosofía del contacto del mundo, y el prejuicio intelectualista, burgués, moderno, que ha creado, con la apoteosis de la ciencia y la industria, la ilusión del progreso.

El error antropomórfico del progreso

También es la fe moderna en el progreso un error antropomórfico y realista, que se funda en imaginar a la humanidad como un ser real, como un universal diverso de los individuos humanos e implícito en ellos (*universalia sunt*

realia), capaz de desarrollo intensivo en la sucesión histórica, del propio modo que cada hombre individualmente considerado.

Haeckel ha estudiado y definido el principio biológico de que la ontogénesis es una recapitulación de la filogénesis; es decir, que el ser individual, el embrión, recorre en su desarrollo las fases de la evolución de la especie. Varios pensadores, en el curso de los tiempos modernos, han sostenido una ley o pseudo-ley histórica, homogénea y reciproca de la de Haeckel, que declara que la filogénesis espiritual de la humanidad es reproducción de la ontogénesis espiritual del individuo. Dice Pascal:[7] «No sólo cada hombre adelanta de continuo en las ciencias; todos los hombres conjuntamente considerados realizan, asimismo, constantes progresos, a medida que el universo envejece; porque lo propio acaece en la sucesión de los hombres que en las edades diversas de uno particularmente considerado; de suerte que todos, en el curso de tantos siglos, pueden considerarse como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente.»

Goethe, trasladando a la esfera de lo individual la ley, un tiempo famosa, que según Cousin, rigiera el desenvolvimiento histórico de los sistemas, dice:[8] «La Filosofía repite todas las épocas que hemos vivido nosotros mismos. Niños, somos sensualistas; idealistas cuando amamos y ponemos en el objeto amado cualidades que verdaderamente no hay en él.

El amor vacila, dudamos de la fidelidad y, sin saberlo, nos hacemos escépticos. El resto de la vida pasa en la indiferencia; dejamos marchar las cosas a la buena de Dios, y acabamos por el quietismo, exactamente como los filósofos indios.»

Juan Pablo Richter, en sus *Teorías estéticas* (El clasicismo), afirma: «La juventud de un pueblo no es una metáfora, sino una realidad: un pueblo reproduce, pero en relaciones de tiempo y circunstancias más importantes, la historia del individuo.» Augusto Comte, al exponer la célebre ley de los tres estados, escribe:[9] «Esta revolución general del espíritu humano puede comprobarse fácilmente de una manera muy clara, aunque indirecta, considerando el desarrollo de la inteligencia individual. Siendo necesariamente el mismo el punto de partida de la educación del individuo y de la especie, las diversas fases principales de la primera deben representar las épocas fundamentales de la segunda. Ahora bien, contemplando su propia historia, ¿quién no recuerda haber sido teólogo en su infancia, metafísico en su juventud y físico en su virilidad?» Este concepto del paralelismo del desarrollo individual y específico impresionó también a Max Stirner,[10] quien lo interpreta a su manera formulando, a su vez, una ley homogénea a las que hemos visto suscribir a Pascal, Goethe, Richter y Augusto Comte: en la infancia el hombre es realista. Todo niño es un ser que se guía por las urgencias decisivas de sus deseos, sin sujetar para nada sus acciones a los mandatos de una ley moral. La infancia se mantiene sumisa a las insinuaciones de la realidad de su ser, de su imperioso y triunfante ego.

A medida que crece, el yo total se desdobla gracias a la introspección continuamente fomentada, y entonces la inteligencia distingue un ser bajo, emocional e instintivo, y un ser alto y noble, el ser intelectual. Este segundo yo forma el mundo de las ideas. El joven es idealista; a las nociones que le muestra su espíritu diferenciado de su cuerpo, sujeta la interpretación que hace del mundo y de la vida.

Pasan los años, el joven muere a su vez, se transforma en hombre. Ya no ejercen en él su omnímodo poder de

seducción las ideas abstractas. El corazón se ha llenado de decepciones. Un egoísmo sincero es ahora el rector supremo de la conducta. El hombre es realista como el niño; como él espiritual, afecto a cumplir las inspiraciones de su ser total, desengañado como vive de los fantasmas que marcaron en otro tiempo los rumbos de su vida.

La humanidad, dice Stirner, en el curso de su historia mental, reproduce la vida de un hombre. Ella es también egoísta en la niñez, intelectualista en la juventud y egoísta nuevamente en su virilidad…

La analogía, varias veces anotada y repetida, es ingeniosa, pero no profunda. Implica la creencia en un ser inexistente que se imagina como un hombre; y ambas suposiciones son falsas. No hay infancia, ni juventud, ni virilidad, ni senectud de la humanidad, ni humanidad siquiera, la cual sólo es un nombre (*flatus voris*); el nombre de un selecto grupo biológico incongruente como principio metafísico, por más que Comte haya hecho de él un nuevo dios, y sea o haya sido el gran fetiche de los filósofos de la historia. No sólo es antropomórfico el error, sino que también antropolátrico, irreligioso. La perfección actual de Dios, perfección omnilateral, absoluta, se convierte en la creencia en el progreso del hombre, en la deificación de la humanidad en el curso del tiempo. Es la creencia intelectualista de Hegel, que ve en la sucesión de los procesos históricos la realización de la idea absoluta; la fe de Comte, que integra el ser de su fetiche a través de la continuidad de los seres humanos progresivos; el ensueño del aristocratismo intelectualista, también, y hegeliano, de Renan; el pensamiento que ya Diderot expresaba declarando: *Si Dieu n'est pas, il sera peut-être.* ¡Antropolatría purísima, autodeificación indudable!

Ante tamaños excesos del racionalismo moderno, se oye con profunda emoción religiosa el grito épico de Nietzsche, puro como la conciencia misma del héroe: «¡Vuestra mezquinidad hasta en el pecado, eso es lo que clama al cielo! ¿Dónde está, pues, el rayo que os lama con su lengua? ¿Dónde el delirio que haría falta inculcaros? Ved: yo os anuncio el superhombre. ¡Él es ese rayo! ¡Él es ese delirio!»[11]

El materialismo histórico y el progreso

Concedamos al materialismo histórico la última determinación del prejuicio del progreso. Sabido es que esta doctrina explica por las modificaciones de la utilería en la producción de la riqueza social y la lucha de clases, la historia de la humanidad. Pues bien, la creencia en el progreso resulta concomitante del desarrarollo de la burguesía europea, a partir del movimiento comunal de fines de la Edad Media, hasta su definitivo triunfo en la Revolución Francesa. El progreso es la ilusión de la burguesía, clase militante y triunfante en la Edad Moderna. Quienes, enardecidos con la Declaración de los Derechos del Hombre, pasearon por las calles de París a la diosa razón sobre los escombros de la monarquía medieval cristianísima, después de decapitar al rey, nieto de San Luis, fueron burgueses que realizaban la apoteosis de su clase. Ellos prepararon el gran drama histórico y vencieron en él. El intelectualismo, el cientificismo, el enciclopedismo del siglo XVIII (precursores del industrialismo contemporáneo), definen el momento culminante de la idea. Nuestro siglo no es ya burgués, aun cuando lo sea tanto todavía, a pesar de su socialismo inveterado y sus continuadas protestas antiburguesas por eso va perdiendo, con la fe en el progreso, el amor al fetiche, al ídolo de la tribu europea… por eso

también ha dejado de creer en la filosofía de la historia. Los socialistas, como Georges Sorel[12] hablan de las ilusiones del progreso. El error intelectualista, realista, antropomórfico, antropolátrico, judaico y burgués, debe no imperar ya en la conciencia filosófica contemporánea.

El concepto contradictorio de filosofía de la historia

Pero hay más todavía. Suponiendo que el progreso existiera objetivamente,[13] lo que es inadmisible, el concepto mismo de filosofía de la historia resulta contradictorio en sí, independientemente de la evolución progresiva de la humanidad. En efecto, la filosofía tiene por fin la concepción sintética del mundo como totalidad, fundada en la intuición del principio necesario de la existencia. La historia, en cambio, se propone la descripción o la intuición de cosas, seres y situaciones contingentes, irreductibles, únicos en su individualidad. La filosofía es intuición, pero no de lo individual, sino de lo universal. Todas las grandes síntesis filosóficas, desde el platonismo hasta el bergsonismo, son intuiciones del principio universal de la existencia. El universo, que es para las creencias un conjunto de fórmulas, de leyes, de uniformidades, de analogías, es para el filósofo un ser plural o único, sustancia o mónadas, pero siempre un ser, una totalidad, una intuición. La historia es una imitación creadora; no una invención creadora como el arte, ni una síntesis abstracta como las ciencias, ni una intuición de lo universal concreto como la filosofía. El historiador revive el pasado, lo reanima, lo resucita. Su labor es, como la del artista, esencial y fundamentalmente intuición de individualidades y peculiaridades. Por tanto, tiene razón Croce[14] al declarar que resulta imposible una filosofía de la historia concebida, en el fondo, como intelectualización de la historia, como historia de segundo grado, ideal, eterna, según la quería Hegel, negación de la historia real y

temporal verdadera. Podría añadirse: escamoteo sistemático de la historia.

Admítase más; concédase el absurdo. ¿Qué utilidad tendría la filosofía de la historia al lado de la lógica, la estética, la ética y la filosofía de la religión? El valor de la existencia y de la ciencia es la única cuestión filosófica que discuten dichas disciplinas. Por consiguiente, considerarán *a fortiori* la historia del progreso (si lo hubiere) en las ciencias, el arte, la moral y la religión, etcétera. Contenido propio para la filosofía de la historia no puede haber, entonces. La filosofía de la historia haría *double emploi* con las disciplinas filosóficas normativas o del valor de la existencia. Sería repetición de estudios ya emprendidos; confusión de esfuerzos filosóficos realizados; es decir, algo amén de contradictorio, inútil.

Lejos de invalidar estas conclusiones, viene, quizá, a corroborarlas, definitivamente, la morfología de la *Historia Universal* de Oswaldo Spengler. Este filósofo de la historia, «superior a todos sus críticos», como dice Keyserling (afirmación que de plano aceptamos, incluyendo, como tiene que ser, a Keyserling mismo en la larga lista de los críticos de Spengler), está conforme en la afirmación fundamental de que la Historia Universal carece de sentido. En su opinión, sólo tiene sentido la evolución singular de cada cultura histórica, pero no lo reviste la relación entre las diversas culturas. Spengler piensa que no hay un progreso constante, sino que cada gran cultura de las elaboradas por la humanidad, es como una planta que medra y luego muere: «Una cultura nace, cuando una alma grande despierta del estado primario, y se desprende del eterno infantilismo humano, cuando una forma surge de lo informe, cuando algo limitado y efímero emerge de lo ilimitado y perdurable; florece, entonces, sobre el suelo de una comarca, a la cual

permanece adherida como una planta. Una cultura muere cuando esa alma ha desarrollado la suma de sus posibilidades en lenguas, dogmas, artes, Estados, ciencias, y torna a sumergirse en la espiritualidad primitiva. Cuando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre de posibilidades interiores se ha desarrollado y cumplido, exteriormente, entonces, de pronto, la cultura se anquilosa y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; es decir, se transforma en civilización. Esto es lo que sentimos y comprendemos en las palabras egipticismo, bizantinismo, mandarinismo. Y el cadáver gigantesco, tronco reseco y sin savia, puede permanecer en el bosque siglos y siglos, alzando sus ramas muertas al cielo. Tal es el caso de China, de India, del Islam. Éste es el sentido de todas las decadencias de la historia, cumplimiento interior y exterior, acabamiento que inevitablemente sobreviene a toda cultura viva. La de más limpios contornos se halla a nuestros ojos: es la decadencia de la antigüedad.» Es decir, para Spengler, no hay un solo progreso humano, sino ciclos culturales que empiezan y acaban, singularmente. Existe, más bien que una filosofía de la historia, una investigación sintética de la biología de cada cultura humana.

El pensamiento esencial de Spengler se precisa y corrobora al referirse concretamente a las extintas civilizaciones del antiguo México. Ante el terrible episodio de la conquista española, el filósofo, sobrecogido de estupor, exclama: «Entre tanto, en México había nacido una cultura nueva, tan remota, tan alejada de todas las demás, que no pudo haber noticia de ella en éstas, ni de éstas en ella. Tanto más admirable resulta pues, la semejanza de su evolución con la evolución de la cultura antigua. Se llenarán de espanto los filólogos, cuando ante estos teocallis piensen en sus templos dóricos. Y, sin embargo, precisamente un rasgo

antiguo, la falta de voluntad de potencia en la técnica, es lo que determinó aquí la índole del armamento y, por consiguiente, hizo posible la catástrofe.

»Porque esta cultura es el único ejemplo de una muerte violenta. No falleció por decaimiento, no fue ni estorbada ni reprimida en su desarrollo. Murió asesinada, en la plenitud de su evolución, destruida como una flor que un transeúnte decapita con su vara.

»Lo más terrible de este espectáculo es que ni siquiera fue tal destrucción una necesidad para la cultura de Occidente. Ésta es la mejor prueba de que la historia humana carece de sentido.»[15] (*El concepto de la historia universal.*)

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

La historia presupone concreción e individualidad; la ley es el concepto: abstracción y universalidad. La historia, conforme a los filósofos de la historia: Hegel, Comte, Marx, es el objeto último de toda elaboración sistemática: «Desarrollo del espíritu universal en el tiempo», como dice Hegel; tránsito de lo teológico a lo metafísico y a lo positivo, según Comte; transformación de superestructura y epifenómenos sociales engendrada por las modificaciones de la utilería en la producción de la riqueza social, para los marxistas: siempre la consideración de hechos y atributos individualísimos, dentro de postulados universales.

Débese distinguir entre la historia propiamente dicha y la filosofía; por más que los historiadores filósofos a menudo sintetizan en sus libros los datos históricos y las tesis filosóficas.

El sentido histórico, dice Höffding, es una forma de la simpatía universal. Acaso sea la forma suprema de la simpatía humana. Saber interpretar en síntesis luminosas los trances sucesivos de la vida de la especie, es no sólo entender, sino amar; es amar intelectualmente, como amaba Spinoza, como Sócrates amó, como han sabido amar a los que, en el desarrollo indefinido del pensamiento al través de sí mismo, llegaron a unificar en un acto de conciencia, el conocimiento y la emoción, la representación y la voluntad, la lógica precisa, geométrica, de la pura razón, y la lógica vital del instinto y del sentimiento. La verdad histórica, humana por excelencia, como la metafísica, no se engendra sino en la armonía de las ideas y la intuición, dentro de la intima coherencia del espíritu.

Hay que escribir la historia con toda el alma vibrante; sólo así se infunde nueva vida en lo inerte, y resurgen las instituciones y las creencias desaparecidas y cobra nuevos bríos el abigarrado conjunto de hombres y cosas evocado sobre las ruinas ungidas con la predilecta veneración de los pueblos, sobre el vasto acervo de reliquias seculares que deposita la humanidad en el planeta, al cumplir su destino constante: su muerte perpetua y su perpetua resurrección.

Los grandes historiadores son, como los grandes metafísicos, investigadores de problemas últimos y eternos. El metafísico reduce el mundo entero a un conjunto de símbolos en los que se implican y resumen todos los demás; sintetiza en unas cuantas intuiciones todas las uniformidades y las simetrías, todas las semejanzas descubiertas, paso a paso, por el esfuerzo concurrente y complejo de las varias disciplinas científicas; y cuando ha logrado definir, explicar o demostrar todo lo definible o explicable, por virtud de unos cuantos postulados, continúa su pugna heroica, vuelve aún más sutil y penetrante su

análisis, más vasta y menos rígida su síntesis; piensa de nuevo sus últimos datos, y su afán acrisolado de verdad única, de verdad completa y perfecta, le hace indagar un primer principio entre todos los principios, una causa primera entre todas las causas, y entre las explicaciones pertinentes, la intuición evidente por sí misma.

En suma, filosofar, diga lo que quiera el positivismo miope y dogmático, es determinar o tratar de determinar, eso hasta, lo simple, lo esencial, lo perenne. Ésta es la definición de la filosofía que todas las filosofías persiguen desde la antigüedad; éste es el ideal sagrado, consustancial del pensamiento que, como divina palpitación conmueve al mundo, desde que los físicos de Jonia transformaron la cosmogonía religiosa de Homero y de Hesíodo, en la audaz especulación o invención cosmológica, atributo privativo de las grandes inteligencias que honran a la filosofía y a la humanidad.

En el otro extremo del esfuerzo cognoscente, en el límite precisamente opuesto, están los historiadores. Ellos investigan los hechos más complejos y heterogéneos; su objeto de conocimiento es la vida más rica de todas, la más rebelde, y por mejores títulos, a la forma, a la fórmula; la propia vida humana, desconcertante, interferente, creadora. A ellos toca revelar cómo, en ciertos momentos de la evolución universal, por quién sabe cuántas remotas intersecciones de serie de causas, del seno del pueblo, nace el hombre de genio, ese monstruo por exceso, según la enérgica expresión del filósofo; cómo la individualidad de excepción que descorre un velo del misterio impenetrable para la multitud, se difunde y consume en servicio de los demás hombres, y se convierte en ley de sus esfuerzos, en alimento espiritual para sus conciencias, en móvil de luchas, en lábaro de sus contradicciones, como dice

evangélicamente Renan de Jesús; y también en obstáculo y limite de sus destinos; porque los prejuicios contemporáneos, no son, muchas veces, sino la influencia, la tiranía póstuma de un hombre de genio que vivió muchos siglos antes de que viviéramos nosotros.

A los historiadores toca explicar cómo los humildes, entre quienes siempre hay inventores y geniales, conservan, aquilatan y depuran, merced al simple contacto de sus existencias anónimas, la fe de los redentores, el amor de los santos, la intuición de los videntes; y cómo, en fin, esa fe, ese amor, esa intuición, hechos carne y sangre de las razas, se difunden en ondulaciones asimétricas o acordes, en vibraciones imprevisibles, en el incesante prodigio de nuestras vidas conjuntas, que es hoy una violenta catástrofe, y mañana una construcción armoniosa, como una obra de arte, en la que alienta, apto para la vida, un futuro mejor.

Tales son los límites del conocimiento racional puro: la filosofía, que es intuición de lo universal, y la historia que es reconstrucción de lo individual, de lo único, de las realidades inconfundibles que depositó en su continuo desbordamiento el ímpetu vital. Entre los dos caben todas las ciencias y todos los esfuerzos. El genio de Platón y el de Tucídides define las cimas eternas de la inteligencia, desde los cuales se columbra el arcano infinito, inefable, que las religiones evocan o humanizan, a veces, con el esplendor de sus mitos y su impotencia piadosa y desconsoladora.

Las abstracciones científicas reducen la existencia a fórmulas y géneros. Pero la existencia real no es abstracta. La filosofía, que es intuición, y la historia, que también lo es, definen lo indefinible por las ciencias. Ni los géneros supremos de los lógicos, ni las especies ínfimas, son definibles. Al llegar a las últimas nociones abstractas, la

razón confiesa su limitación esencial. Es impotente para explicarlas y las postula, sin embargo, como principios de toda demostración. Lo mismo cuando toca al otro limite de su esfera de acción. Los individuos y los episodios históricos, que implicarían la interferencia de innumerables géneros, de innumerables leyes, de innumerables uniformidades y simetrías, son también indefinibles por la simple razón. Ni lo demasiado simple ni lo demasiado complejo: ni la esencia universal de las cosas, ni su carácter individual e inconfundible; ni la universalidad, ni la individualidad son objeto de conocimiento para la razón pura, elaboradora infatigable de generalizaciones y abstracciones.

La historia es una imitación creadora; no una invención creadora como el arte, ni una síntesis abstracta, como las ciencias, ni una intuición de lo universal concreto como la filosofía.

El historiador revive el pasado, lo reanima, lo resucita. Su labor es como la labor del artista, esencial y fundamentalmente intuición. Cuando los retóricos hablan de la historia como género literario, tienen razón, si por ello ha de entenderse que la historia, como el arte, es fruto de la intuición y la inteligencia combinadas. Pero, así como participa la historia de la esencia del arte, participa, también de la esencia del conocimiento científico, es un saber, según ha dicho Schopenhauer, no una ciencia. El análisis, la inducción, la deducción, la síntesis, los procedimientos lógicos de las ciencias, son también los procedimientos de la historia.

La misión primera del historiador es, como la del sabio, un esfuerzo de análisis, un procedimiento de crítica, pero su misión última es un esfuerzo de reconstrucción, que sólo puede lograrse merced a la intuición que revive y anima en

el espíritu la realidad exánime de los datos, las fuentes y los monumentos de la historia.

El artista es dueño del tiempo. El historiador mira hacia el pasado; el sabio hacia el futuro. El pasado no existe ya en el presente, se volvió presente, la duración lo incorporó en su tránsito y lo transformó en mundo actual, o lo deshizo para siempre. El historiador es quien va a revivirlo, prestándole vida de su propio espíritu individual, afirmándolo en su intuición concreta, sometiéndolo a la coloración, a la palpitación, al ritmo interior de su ser psíquico. Esto es la historia; una intuición de la vida que fue; es decir, un simulacro de vida. Biografía, biología es la historia; pero la vida no se puede describir ni conocer sin revivirla, sin crearla, en cierto modo, de nuevo, al imitarla. (*Problemas filosóficos.*)

LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN



EDUCAR, ARTE DE FILÓSOFOS

La educación es el arte filosófico por excelencia. Se refiere a la filosofía general como a la ciencia en que indispensablemente se sustenta. Sólo los filósofos pueden ser educadores. Es preciso haber optado por alguna de las soluciones posibles de los problemas filosóficos, para proponerse, con fruto, el problema esencialmente artístico de la educación.

Cuando afirmo que debe haberse optado previamente por alguna de las soluciones del problema del «valor de la existencia», claro está que no desecho como soluciones posibles ni la negación rotunda del valor de la vida ni la duda sistemática. Todas son resoluciones filosóficas, si se las acepta en virtud de la meditación ordenada y sincera; pero quien no hubiere analizado la significación de la existencia, el valor del conocimiento, los fines del arte y de la conducta moral; quien no posea una epistemología, una estética y una

moral propia, filosóficamente personales, jamás resolverá con éxito los problemas artísticos de la educación. Hay que haber hecho de «uno mismo» las grandes ideas para poder después utilizarlas en la acción.

La filosofía abarca en su totalidad, como objeto de conocimiento, el espíritu humano, sus formas y actividades, en función de la universalidad de las cosas no espirituales. Es cosmología y nosología, a un tiempo. La educación también, desde el punto de vista artístico, abarca la totalidad de la existencia, las relaciones del espíritu con el mundo, con la acción. Ambas son filosofía, una pura y otra práctica. Por eso cuando algún especialista científico reclama para sí y la ciencia que cultiva la prerrogativa de dar los fundamentos racionales, biológicos o psicológicos, de la educación, se equivoca sin remedio, y engendra una filosofía de la educación unilateral, inhumana, absurda.

Desde que, siguiendo el orden prescrito para nuestras escuelas, hube de pasar por la llamada enseñanza secundaria, cobré un santo horror hacia la pedagogía, presuntuosa ciencia de crear maestros. Saber o ciencia que sólo tendría importancia si se obligara a los que por pedagogos se tienen, a leer por sí mismos, y no en miserables epítomes, unos cuantos libros clásicos de educación filosófica que son los que merecen ser leídos: los *Diálogos* de Platón, que ningún profesor de moral lee; los *Ensayos* de Montaigne, que me cuesta mucho trabajo pensar que hayan sido leídos por los profesores normales; El *Emilio* de Rousseau, la *Pedagogía* de Herbart, el *Ensayo* de Spencer, los maravillosos libros de Ellen Key. Si la Pedagogía existe, no puede ser sino arte filosófico. La cultura clásica no es un mero adorno estético, como lo creyeron nuestros ingenuos positivistas mexicanos, sino un gran impulso pedagógico hacia el desinterés y el heroísmo. La Escuela Preparatoria

tuvo por misión nutrir en la ciencia; formar el criterio de los jóvenes por obra y gracia de la ciencia; en una palabra, «hacer discretos». Y hay que «hacer héroes» también.

Un pueblo que se educa nomás en la ciencia; es un pueblo sin entusiasmo, sin ideal. La ciencia es puro egoísmo, interés de conocimiento, propósito siempre reiterado de pensar, con el menor número de nociones, el mayor número de fenómenos diversos. El arte educa al espíritu en la despreocupación de uno mismo, en la «proyección» del alma al exterior, en la contemplación desinteresada de la existencia.

La historia, éticamente interpretada, educa el sentido moral, incita al sacrificio de lo propio, a la renuncia del bienestar personal. Jóvenes que, como el joven Rousseau, leyeran por la noche en su *Plutarco*, hasta que los primeros cantos de las aves anunciaran el alba, los ejemplos de César y de Mario, los actos viriles y enérgicos de la cultura antigua, serían capaces, más tarde, de realizar las propias hazañas de aquellos caracteres sublimes; se volverían heroicos a sí mismos, unificarían la discreción de su cultura con el heroísmo de su voluntad.

El defecto fundamental de la educación puramente científica, desde el punto de vista moral, es que implica una práctica asiduamente egoísta y utilitaria, no sólo incompleta, sino peligrosa. La ciencia es una economía del esfuerzo vital, un fruto de la vida biológica, tolérese el pleonasmo, como la misma inteligencia humana. Los jóvenes que sólo educación científica reciben, tienen que convertirse, *a fortiori*, en nimios calculadores egoístas, sistemáticamente egoístas.

Recórrase el ciclo entero de las ciencias, y no se habrá salido jamás de la esfera del egoísmo. La dialéctica es el propio egoísmo humano alambicado y sabio. El fin de la

ciencia es la industria, la acción útil, el aprovechamiento. Pero el fin de la vida humana es éste y otro u otros más, y seguramente más nobles. El hombre tiene en el arte el símbolo y la forma de su renunciación a los fines económicos de la existencia. El genio artístico es el desinterés más alto de los propios fines animales. Por esta causa, el arte ha de representar, junto con la caridad, con el desinterés supremo del bien, con la vida centrífuga del justo, un elemento imprescindible de la educación.

Aprovechemos, en buena hora, y enseñemos en nuestras escuelas el mejor aprovechamiento de la existencia; pero recordemos constantemente a la juventud que hay algo superior a la existencia como economía, y es la existencia como desinterés y como caridad.

Pero, para saberlo y recordarlo, el maestro implica al filósofo. (*Doctrinas e ideas.*)

PERSONALIDAD Y EDUCACIÓN

Ser, es ser individual

Juzgo que la ley suprema de la educación es el respeto a la personalidad de quien se educa. Pienso que su fin último es el desarrollo de la propia personalidad. En suma, para mí, la educación «no forma» su objeto, sino que, simplemente, «lo informa».

El alma humana, irreducible, independiente, *sui generis*, única, no debe ir a la escuela para «deformarse», sino para «informarse». Las escuelas, así concebidas, no deben educar, directamente para la familia, para la patria, para la humanidad, para Dios, sino para la individualidad del que

recibe educación.

Producir o cultivar el mayor número de individualidades irreducibles, de hombres, que tengan el alma propia bien puesta en su almario, lo cual engendrará en las relaciones complejísimas de la vida social la mayor heterogeneidad de fines y de obras, el más rico comercio de los espíritus, la lucha más constante y profunda de aspiraciones, los más nobles conflictos de caracteres; tal debe ser el norte de la educación humana. Querer pasar un rasero uniforme sobre los hombres es la más estúpida de las aspiraciones colectivistas y la más inútil de todas.

El mundo debe dar su mayor rendimiento; debe no quedarse con virtualidad oculta, no yacer *in potentia*, sino cuajar *in actu*. La humanidad no se concibe sino como acción, desarrollo, como movimiento centrífugo de ciencia, energía y bondad. El arte y el bien son la excursión desinteresada del espíritu por la existencia; su desbordamiento creador. La intuición más ilustre del Evangelio, compendia esta verdad en la palabra de vida que enseña: «Mi padre trabaja todavía.»

Si en otros pueblos la educación tiende hoy francamente al desarrollo de la individualidad, en México es apremiante la necesidad del desenvolvimiento individual en la escuela. En otros pueblos abundan las individualidades distintas, los caracteres de excepción. En México los hay que, distintos por razón de su esencia, se someten luego a la disciplina social, a las ideas de todo el mundo, a la odiosa férula de *Celui-qui-ne-comprend-pas*, a las desagradables preocupaciones de toda índole que son las directoras exclusivas de nuestra vida psicológica. En verdad se diría que, entre nosotros, la individualidad es un delito y una vergüenza.

A los positivistas timoratos espanta la idea de la «anarquía mental», a mí no. Creo que debe tenderse a libertarnos, a desligarnos, a despreocuparnos, individualizarnos, en suma. Mientras más diversa sea la vida mental de los mexicanos, en tanto que cada uno de nosotros viva más y más de sí mismo, de su «yo profundo», que diría Bergson, y menos cada vez del pesado acervo de preocupaciones seculares, políticas y religiosas, del triste misoneísmo de nuestra sociedad, más feliz será México; sobre todo, será más rico y más noble, que es lo que en último análisis y en primer término nos importa, ya que la hidalguía de nuestra propia existencia nos es plenamente exigible, y no la felicidad, don supremo e irregular de los dioses.

Concibo, pues, claramente, las instituciones de educación, como sitios de información intelectual y moral sistemática, como repertorios o bibliotecas que ofrezcan buenos datos y premisas útiles al espíritu; y creo con firmeza que, cuanto no se ajuste a esta concepción, corrompe la esencia de la escuela para convertirla en penitenciaría, cuartel, convento o laboratorio; cuando menos en lugar de vulgarización y no de individualización. La escuela nada de eso es, y difiere de todo ello profundamente. Su esencia como elemento necesario de información, queda ya apuntada.

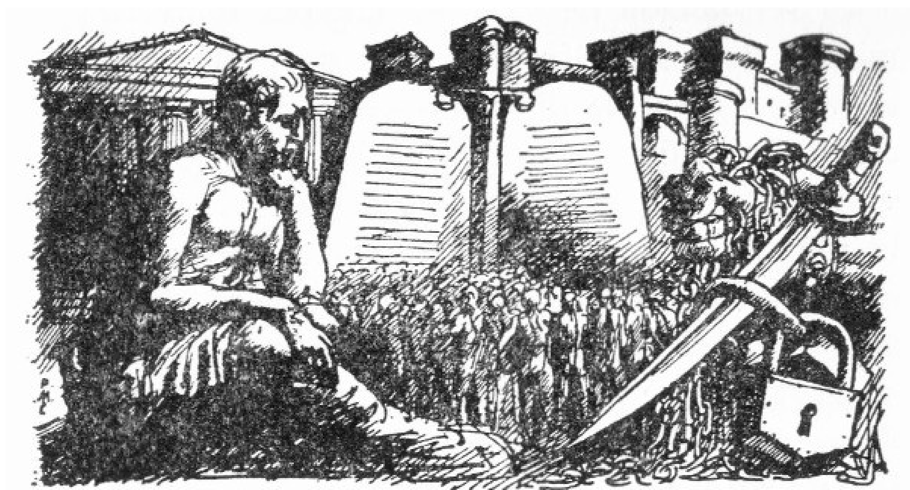
En el año de 1839, Nicolás I, emperador de Rusia, al visitar la Universidad de Kiev, dijo, entre otras cosas, a los alumnos de la institución, estas palabras tan absurdas como reveladoras: «Veo que sabéis estudiar y que soléis hacerlo con provecho; pero esto solo no basta. La ciencia, por sí misma, no engendra buenos resultados. Necesito súbditos fieles al trono. Os reclamo devoción ilimitada, sumisión y obediencia.»

En seguida, el monarca se dirigió a los maestros de la Universidad, y les habló de esta suerte: «En cuanto a vosotros, está bien que cuidéis de la cultura y la ciencia de vuestros discípulos; por si no desarrolláis las nociones de "mi moral" en los estudiantes, si no intervenís y modificáis en el "buen sentido" sus convicciones políticas, os tendré a buen recaudo.»

El déspota exigía ingenuamente de sus súbditos, maestros y alumnos universitarios, el culto a «su moral» en la escuela. Todo poder civil o religioso, toda fuerza que deforma y no informa, son los corruptores más nefastos de la población de una República.

Lejos de mí, por supuesto, negar que la patria y la religión hayan de reclamar justamente su imperio sobre cada hombre. Pero nadie puede ser religioso, caritativo y desinteresado, si antes no se formó a sí mismo. ¿Qué podrá dar a México el individuo incompleto y vulgar, el menesteroso espiritual que necesita que lo socorran? Él, mejor que dar, pedirá, y habrá que darle. ¿Qué podrá dar a la humanidad o a Dios el débil que transige con el mal y la violencia, el perezoso, el preocupado, el egoísta? Todo lo guardará para sí. De él no debemos esperar auxilio, ni ayuda, ni colaboración. Los débiles serán malos ciudadanos, malos religiosos, malos hombres. Como no se formaron a sí mismos, no podrán rendir su mayor esfuerzo. Su espíritu no se expresará nunca por completo. Pasarán por la vida sin haber sido realmente nunca. La educación, como la vida, como la existencia entera, se enuncia así: ser es ser individual. (*Doctrinas e ideas.*)

LA PERSONA Y EL ESTADO



PERSONA, INDIVIDUO Y COSA

Hay tres grados del ser: la cosa, el individuo y la persona. ¿Cuáles son los atributos diferenciales de cada grado del ser?… cosa es el ser sin unidad. Si se rompe una cosa, nada ha perecido en ella. Las cosas se refieren, constantemente, a esta divisibilidad.

Es la región, la esfera de lo físico, donde la vida no existe. Las cosas no tienen vida, por esto pueden ser divididas, sin cambiar su naturaleza intrínseca. Siguen siendo cosas. El dividirlas no las modifica en su naturaleza.

Si se pasa de este grado inferior del ser, al inmediato superior, aparece desde luego la diferencia fundamental que media entre el mundo físico y la esfera de la naturaleza orgánica. El partir cosas nos da cosas; pero, en cuanto se llega a tomar contacto con la vida, la existencia se muestra dotada de propiedades profundamente diferentes.

El ser dotado de vida, se nombra individuo. La misma

denominación entraña, por su estructura, algo esencialmente diferente de la naturaleza de las cosas. Individuo quiere decir lo que no puede dividirse. En el propio nombre del ser orgánico, yace la idea de indivisibilidad; podrá ser más o menos enérgica la individualidad misma; pero siempre el ser viviente es indivisible, siempre es individual, siempre asume en su propia sustancia un grado de ser superior a la cosa. Esta superioridad es la indivisibilidad.

Entre los individuos dotados de vida, hay también grados de elevación, de entonación de la potencia vital. En los confines de ambos reinos naturales, el vegetal y el animal, la individualidad no muestra el enérgico relieve que cobra en las formas superiores de las plantas y los animales.

La forma más perfecta de la individualidad es el organismo animal. El hombre es un organismo animal, el organismo más perfeccionado de todos; pero su superioridad evidente no la reviste por razón de su naturaleza biológica, sino en virtud de su superioridad intelectual y moral. El hombre es un microcosmos; en él se da la individualidad superando la naturaleza física; péro también se da otra naturaleza, que no puede reducirse a la pura individualidad. El hombre es individuo, un admirable individuo biológico; pero es algo más que esto, es una persona.

Al individuo biológico se agregan los caracteres de unidad, de identidad, de continuidad sustanciales. Sólo el hombre desempeña un papel como ser sociable. De aquí la denominación de persona, que significa, precisamente, el desempeñar un papel, como lo desempeñan los actores en el teatro De la misma manera, el hombre, como unidad social, desempeña un papel, siempre, en la historia.

¿Qué otro ser del mundo es capaz, como el ser humano,

de realizar y desempeñar una función social?… Sólo el hombre concibe el ideal; sólo él es capaz de hacer servir sus facultades espirituales, la razón, la ciencia, el sentimiento, en pro de esas ideas que la voluntad afirma. Ahora bien, una idea querida, firmemente, es un ideal.

No basta a definir el concepto de persona la pura naturaleza psíquica del hombre. Por encima de lo psíquico, está lo espiritual. El hombre no solamente es un ser psíquico; es también un ser espiritual. Es un «creador de valores», conforme a la magnífica expresión de Nietzsche.

La espiritualidad humana no puede lograrse en el aislamiento de la psique. Por esto Aristóteles definió al hombre como «el animal político». Las llamadas sociedades animales, son semejantes a un individuo, no a una persona. En ellas, cada uno de los seres que las componen, realiza una función constante, una actividad que se reproduce tesoneramente; cierta división del trabajo estereotipada, orgánica. Una colmena es un individuo, que reduce a su ley a cada uno de los individuos que la integran.

El error del individualismo, el error del socialismo, son singularmente parecidos; porque en sus formas extremas, ambas teorías sociales, ambos credos filosóficos, desconocen la naturaleza superior del ser humano, el grado de su ser espiritual.

El individualismo y el comunismo rebajan la dignidad de la persona. La persona y la cultura son concomitantes. La persona implica la sociedad en su desarrollo. La sociedad necesita, a su vez, de la persona para ser. El espíritu florece por encima de la vida, como la vida por encima de la naturaleza física.

Se trata de diversos grados de la existencia. El grado supremo es la personalidad. En el lenguaje escolástico, se

decía supuesto, a toda sustancia cabal en sí, pero desprovista de razón. La etimología de esta palabra nos indica «lo que está debajo». La persona no es lo que está debajo, sino lo que está encima de todo. La personalidad humana, en Dante, en Newton, en Platón, es el grado supremo del ser. Las mayores potencias de la historia, las naciones más insignes de todas, las ciudades predilectas de la cultura, como Atenas, Florencia o París, tienen personalidad; pero, por más que la tengan, su espiritualidad no alcanza a equipararse con la que muestra la obra genial de Platón, de Newton o de Dante. La persona humana, es el grado más alto del ser.

Y, no obstante, las cualidades que esos grandes ingenios revelan, son inferiores al ideal humano. El ideal del hombre no puede saciarse, sino con la postulación de una persona que, si es activa sea omnipotente; que si es amante, sea absolutamente desinteresada; que si es inteligente, abarque todo objeto de conocimiento en un solo pensamiento; que si es libre, sea por completo autónoma; que si es santa, sea la misma santidad. Esta persona que postula el ideal humano, es la síntesis del ser y el ideal, es Dios. (*La persona humana y el Estado totalitario.*)

EL PERSONALISMO

Nació este neologismo con un sentido muy diverso del que le damos. Significó egoísmo, o bien, la tendencia a personalizarlo todo.

No se trata de este personalizamiento; sino de algo muy diverso. Es el movimiento filosófico contemporáneo, empeñado en superar los puntos de vista del individualismo

y el socialismo; ambos erróneos e incompletos. Todo individuo de la especie humana es una persona. No puede explicarse por el puro individualismo ni por el socialismo.

El individuo no se refiere a otro como una parte al todo. El individuo existe por completo en sí. Pero la persona no sólo existe completa en sí; existe además, para sí. No es todo aún; la persona es dueña de sí misma; la libertad y la conciencia se agregan a la individualidad.

Nos referimos a la actitud de Nietzsche, distinguiéndola del puro individualismo egoísta. El individualismo burgués del siglo XIX se empeñó en «tener algo»; el personalismo —en la nueva acepción del vocablo— sostiene: «ser algo». Frente al individualismo del «tener», está, pues, el personalismo del «ser».

Por varios rumbos del pensamiento contemporáneo, en Alemania como en Francia y Estados Unidos, grandes ingenios concuerdan en proponer el personalismo como la única solución posible de los problemas que no pueden resolver el individualismo ni el socialismo.

Guillermo Stern considera que la oposición más profunda de la filosofía, es la que media entre persona y cosa. «Una persona es una existencia tal, que a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar y con valor propio, y como tal, a pesar de la multiplicidad de funciones parciales, realiza una espontaneidad unitaria y que tiende a un fin. La cosa es lo contradictorio opuesto.» La persona es un todo, la cosa un agregado. La persona es activa y espontánea; la cosa es pasiva y receptiva. La actividad de la persona es finalista; la de la cosa, mecánica. En las personas, la acción del todo sobre las partes, es una causalidad interior; en las cosas sólo hay causalidad exterior, es decir, relación de un elemento con otro. La persona tiene «dignidad», y la cosa «precio».

Estas ideas de Stern son la mejor crítica del individualismo burgués. Se reivindica el ser personal sobre el tener, sobre el ideal burgués de la propiedad individual.

«El hombre que ha perdido el sentido del ser, dice Emmanuel en su *Manifiesto en servicio del personalismo*, sólo se mueve entre las cosas utilizables, desposeídas de su misterio. Se trata del hombre que perdió el sentido del amor. Del cristiano sin inquietud, del incrédulo sin pasión… El "confort" es al mundo burgués, lo que el heroísmo fue para el Renacimiento, lo que la santidad para el cristianismo medieval; el valor último, móvil de la acción.»

Por su parte, el doctor Alexis Carrel, escribe: «Precisa devolver al hombre "estandarizado" por la vida moderna, su personalidad. Deben definirse de nuevo los sexos. Importa que cada individuo sea, sin subterfugios, macho o hembra; que su educación le impida manifestar las tendencias sexuales, los caracteres mentales y las ambiciones del sexo opuesto. Importa, además que se desarrolle en la riqueza específica y multiforme de sus actividades. Los hombres no somos máquinas fabricadas por series. Para reconstruir la personalidad, se necesita romper los marcos de la oficina, y rechazar los principios mismos de la civilización tecnológica.»

En efecto, el hombre ha tenido, sucesivamente, que ir aprovechando, a través de los siglos, primero, las propias energías humanas y animales; después, las energías de la vegetación, cuyo aprovechamiento lo hizo sedentario. Más tarde, ya no fue el contacto del hombre con la vida animal o vegetal, como en el pastoreo y la agricultura; sino que el aprovechamiento de las energías cósmicas, realizó la civilización tecnológica, merced a las máquinas; y las máquinas han mecanizado al hombre, lo han

«estandarizado», lo modelaron por series, como dice Carrel. No obstante, el hombre es una persona y no una cosa, es decir (para repetir de nuevo la profunda definición de Stern): «Una existencia tal, que a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar y con valor propio, y realiza una espontaneidad unitaria y que tiende a un fin.»

Como enseña Carrel, escuelas, fábricas y oficinas no son instituciones intangibles. Cada individuo debe ser utilizado conforme a sus propios caracteres; pero, «en vez de reconocer la diversidad necesaria de los seres humanos, la civilización industrial los comprimió en cuatro clases distintas: ricos, proletarios, campesinos e individuos de la clase media».

Por todas partes surge la reivindicación personalista, la reivindicación de «ser algo», frente a la miseria de «tener algo», Nietzsche, el gran profeta de nuestro tiempo, fue el primero en reivindicar ante el utilitarismo individualista del siglo XIX, la fórmula del personalismo; y los pensadores contemporáneos siguen su inspiración y buscan más allá del individualismo y el socialismo, la realización de una cultura en que la persona humana pueda ver reconocidos sus derechos inalienables.

Se diría que las cosas, merced a las máquinas, se vengan de las personas que pretendieron dominarlas, y tienden a convertirlas, también, en cosas. Pero ya la conciencia de agudos y nobles pensadores nos pone en guardia y nos apercibe a luchar contra la civilización tecnológica. Sobre el individualismo y el socialismo, el personalismo naciente, apenas, abre ante nuestra conciencia atribulada e insatisfecha, amplios horizontes de acción y de virtud. (*La persona humana y el Estado totalitario.*)

I

La razón es la capacidad de comprender. Kant nos legó, en preciosas páginas de su lógica, el análisis correcto y minucioso de los grados del conocimiento. Son de este modo: en el primer grado, el conocimiento es la pura representación de alguna cosa. Esto es común al hombre y a los animales. El segundo grado consiste en representarse las cosas con conciencia. Entonces se dice que se las percibe. También las bestias perciben. El tercer grado del conocimiento es comparación de una cosa con otra, manifestándose en este grado la identidad y la diversidad. En el cuarto grado del conocimiento, se distingue y se identifica; pero con conciencia de lo que se hace. Los animales conocen los objetos, pero no con conciencia.

En el quinto grado, positivamente se entiende, se conoce por medio de nociones, se concibe; pero concebir no es comprender. Se puede concebir el movimiento continuo, pero nadie puede comprenderlo. En el sexto grado se llega a la penetración del objeto. Es lo que denota perspicacia. No es posible conocer, de esta suerte, más que un pequeño número de objetos. Nuestro conocimiento disminuye en cantidad cuando se afirma en calidad.

El séptimo grado del conocimiento es la comprensión. Se conoce entonces, *a priori*, lo que responde a nuestros fines. En este caso nos hallamos ante la plenitud de la razón.

II

La persona humana está dotada de comprensión, de la capacidad de discernir lo falso de lo verdadero; de la capacidad de conocer lo necesario y lo perfecto.

La persona humana opone en su conciencia la razón al instinto; a la ignorancia, a la pasión, a la demencia.

Nuestro siglo se rebela contra la persona, al desacatar el imperativo de la razón. Frente a la subordinación absoluta de la persona al Estado, la razón, esta admirable facultad de comprender, reivindica las prerrogativas de la propia personalidad; porque la subordinación absoluta de la persona humana al Estado, se rechaza en la propia conciencia personal; en virtud de que, lo que llamamos conciencia, sólo es la razón aplicada a la vida moral.

Ante las audacias de los misticismos del siglo, ante el «totalitarismo» que carece de razón, el pensamiento protesta con la enérgica afirmación de Kant «es cosa todo lo que tiene un valor relativo y exterior; los seres racionales, las personas, poseen un valor interno; son fines de sí propios. Las cosas tienen precio; las personas dignidad». Por esta circunstancia, el servilismo es la mayor bajeza. Corrompe la dignidad de la persona; hace de los hombres racionales, cosas que se venden en el mercado.

El personalismo declara que cada ser racional es insubstituible, precisamente por ser una persona. La compraventa es dar una cosa por otra, el precio por la cosa; esto es profundamente racional, tratándose de cosas. Si se trata de personas, no de «unidades biológicas», entonces la dignidad se halla en la reivindicación de lo insubstituible. No se puede substituir por ningún precio, lo que posee dignidad.

III

Se comprende con claridad el principio de la moral que Kant afirma: «No tratar jamás a las personas como cosas.» ¡Ni a las personas ajenas ni a la propia persona! La razón así lo manda; la ética lo estatuye. Cada hombre es un microcosmo, un ser que compendia el universo. «Tocamos el

cielo con las manos —decia Novalis— cuando las ponemos sobre un cuerpo de hombre.»

IV

En esta reivindicación de lo personal, ve la historia de la filosofía la oposición entre Hegel y Kant, entre Hegel y Sócrates. El Estado totalitario es la negación misma de lo que enseñaron a la humanidad de Occidente, sus dos supremos héroes filosóficos, el griego y el alemán.

V

Hay que obrar, si se es persona, con conducta que pueda ser universal, ley universal. Obrando así, jamás trataremos a las personas como cosas; respetaremos nuestra naturaleza racional y espiritual. En esta conducta se implicará, tanto la felicidad como la perfección.

Y todo este proceso moral del personalismo, lleva a la afirmación de la libertad humana; porque no tendría sentido decir a los hombres que obremos respetando nuestra propia dignidad, si los hombres no fuésemos libres. La razón implica la libertad; la libertad sólo se somete a la razón. El ser que comprende, comprende que es racional y libre, en cuanto es personal.

VI

Porque el puro individualismo, como el puro racionalismo, son contrarios a la libertad y a la razón. La razón, comprende sus propios límites; sabe que no lo puede comprender todo; y asimismo sugiere, que la persona humana no goza de plena libertad; porque la razón afirma, tanto las diferencias como la unidad; tanto la necesidad de recurrir a la experiencia para saber lo que sólo por medio de ella puede alcanzarse, como la reiteración indudable de los principios absolutos, de las ideas y los valores eternos.

VII

El individualismo y el racionalismo son falsos, porque representan en metafísica y en moral, dos usos indebidos de la razón. Razón, sí; recionalismo, no. Personalismo sí, porque es espiritualidad y afirmación; individualismo no, porque el individualismo desconoce, precisamente, la ley moral, la necesidad de realizarse cada persona humana, representando su papel en el seno de la sociedad, que es, por modo indisoluble, tradición espiritual de todos los siglos, obra de las generaciones que nos precedieron; pero, en el presente, solidaridad, es decir, unión espiritual de esfuerzos para formar nuestra persona en el contacto con las personas ajenas. Tradición es amor a lo que fue; solidaridad es amor a lo presente. La persona humana se realiza, tradicional y solidariamente, en el respeto a sí mismo, y el amor para los demás.

VIII

Según Kant, el pensamiento es creador —en su propio dominio— de la imagen de una personalidad; el ideal de la libertad completa.

Esta personalidad no se propone la dicha, sino algo más conforme con la naturaleza humana: la dignidad de merecerla.

Una personalidad verdaderamente libre, constituye sus propias leyes, determina sus actos; pero admite los pensamientos ajenos, dentro del dominio de la razón. Ella sólo se reserva el derecho de estimar su valor.

La verdadera libertad no admite sumisión a órdenes extrañas, ni reconoce juez alguno, fuera de sí misma. Éste es, cabalmente, el ideal de la «religión pura».

IX

La «religión pura» como dice Kant, es ya el ideal de Occidente, desde el «Eros» platónico; y este ideal florece y

fructifica en la libre personalidad kantiana; porque para ser dueño de la verdadera religión, precisa que la persona humana tenga el valor de defender su opinión contra todo ataque teórico o práctico: «No poseemos más tipo de medida de nuestros actos, sino el modo de obrar del hombre divino que en nosotros reside; tipo merced al cual nos medimos, nos juzgamos a nosotros mismos, y nos mejoramos, consiguientemente, en la medida de nuestra posibilidad, sin que podamos jamás alcanzarlo.»

X

Augusto Comte ha escrito que lo propio de la naturaleza humana es «evolucionar sin transformarse». Pocas expresiones más profundas que ésta. Porque todas las especies animales y vegetales realizan su propia naturaleza, transformándose. El hombre la realiza por medio de su progreso sin transformación. No hay «superhombre». El hombre es la superación del hombre, que va realizando su esencia, que vive guiado por el «Eros» platónico, por «el hombre ideal» —que dice Kant— ser que en nosotros alienta. Esto significa la persona humana «creadora de valores.» Asi llegamos a la definición siguiente: Persona es el ser dotado de la capacidad consciente, inteligente y libre, de desarrollo sin transformación.

XI

El totalitarismo es falso, porque pretende subordinar a las personas humanas, dentro de una concepción puramente política. La sociedad existe para el hombre, para la realización de su naturaleza, para el desarrollo de su personalidad, para la consecución de su destino, ¡para que el ser consciente, inteligente y libre, evolucione sin transformarse!...

XII

Está escrito con máxima autoridad, que debemos dar a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios. Lo cesáreo no es lo divino. Esto es mezclar esencias, confundir valores, esto significa la corrupción de la naturaleza humana; esto es renegar del hombre divino que en nosotros alienta. Los fariseos quisieron tentar a Cristo, al proponerle el problema de si es bueno conceder el tributo al emperador. Sí es bueno; respondió la divina sabiduría; porque el dinero es cosa material, valor de cambio y utilidad. César es el símbolo del Estado; hay que dar al Estado lo que es del Estado; pero no nació el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre, para la realización de la naturaleza humana, que sólo puede realizarse en la ciudad, como lo enseñaron Aristóteles y Platón. Por tanto, ¡no es la libertad un «prejuicio burgués» como dijo Lenin; sino el bien absoluto del hombre!…

XIII

El personalismo es la verdad. El transpersonalismo es falso. Toda cultura de salvación se anonada, toda integración del sujeto humano se corrompe, si el transpersonalismo es verdad; por esto no podrá serlo nunca. La asociación humana vive de la rica diferenciación de las unidades que la integran. De aquí procede el esplendor del arte, la elevación y entonación de la vida moral, la majestad del sentimiento religioso, la suavidad y el deleite de la civilización y de la convivencia. Creer en un ente que sería el Estado, ente superior a la naturaleza humana, es creer en fantasmas. (*El peligro del hombre.*)

LOS PUNTALES DE LA SOCIEDAD

Un viejo drama de Ibsen se llama *Los puntales de la sociedad*. Con el mismo nombre queremos denominar este artículo, en que declaramos los tres fundamentos de la libertad: la autonomía de la conciencia personal, la propiedad individual y la facultad de asociación política.

El error del liberalismo clásico, del radicalismo liberal, consistió en exaltar las prerrogativas del individuo frente al Estado. No, el individuo y el Estado son los dos elementos de la solidaridad humana. La libertad de conciencia que niega los principios necesarios, es falsa, no es verdaderamente libertad, porque desacata las leyes de la razón. La libertad sólo puede entenderse recionalmente. Ya lo dijo San Agustín: «En lo necesario, unidad.» Pero si los principios fundamentales de la razón obligan a su cumplimiento, en vez de destruir la autonomía de la conciencia, la realizan. Una libertad absolutamente irracional es ininteligible. En lo necesario, unidad.

No puede haber libertad para obrar mal, porque esta libertad es realmente sujeción y no libertad. La persona es libre, alcanza su autonomía, si no obra urgida por los motivos del egoísmo, sino por los principios racionales que la hacen eficaz.

Si la persona humana sigue la ley del egoísmo, se aniquila como centro autónomo de acción, se torna esclava del poder o del placer, abdica de sí propia, no es ya libre, en suma.

Lo mismo sucede con el principio de la propiedad. Decía Platón que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo; pero no sólo del propio cuerpo se sirve el alma, sino de las cosas; y, si se veda la propiedad de las cosas, también la persona humana se constriñe en su acto libre y no puede realizarse en su plenitud. No hay vida humana que no necesite de cosas para la integración de la persona. La

verdad es que el espíritu se sirve del propio cuerpo y de otros cuerpos, y sólo en esta forma, por el derecho de las personas a las cosas, pueden cumplirse las finalidades de la existencia social.

El error del liberalismo clásico consistió en exaltar la idea de propiedad hasta volverla absurda, inmoral, retroactiva.

La propiedad es uno de los puntales de la sociedad humana, si se concibe como la prolongación, en lo material, del derecho de la personalidad a ser personal. Siempre y cuando se entienda con claridad que, habiendo varias personas, la limitación del derecho de propiedad es tan esencial como la propiedad misma; porque se limita la propiedad en virtud de la personalidad diversa de otro sujeto de derecho, que es también una persona. De modo que el fundamento del derecho de propiedad es idéntico, esencialmente, al fundamento de su limitación.

La libertad de asociación política también es esencial en la vida de las naciones; por más que se crea, hoy que el Estado es la única forma social. No, al lado del Estado, hay otras formas sociales: la familia, el municipio, las iglesias, las distintas comunidades religiosas. El Estado absoluto no puede concebirse siquiera. Diferir es ser. Quien no respeta las diferencias, pretende unificar todas las esencias; y quien pretende unificar todas las esencias, niega el ser, sobre todo el ser personal. El Estado que niega el ser personal, al negar la libertad de asociación política, se convierte en un absoluto falso, en un fetiche imposible. Nada es totalitario, sino el mundo; nada es absoluto, sino Dios. El Estado no es Dios.

He aquí, pues, los puntales de la sociedad. ¡Qué el liberalismo romántico se expulse, en buena hora, de las páginas de los códigos constitucionales!; pero que no se nieguen los principios de la libertad, porque éstos son

eternos. El liberalismo es falso, pero la libertad es verdadera; el sistema trasnochado ya dio de sí, en la historia, cuanto pudo; ¡pero la libertad nunca dará de sí todo lo que contiene de perdurable; porque la libertad y la cultura, en su unidad mutua y recíproca, jamás podrán agotarse!

El peligro de los Estados totalitarios es que provocan e incitan al anarquismo. Si el Estado se declara absoluto, injustamente; superior a todo principio, a toda ley, el individuo también puede declararse absoluto, sobre todo principio y sobre toda ley. Esto último constituye la esencia del anarquismo. Recordemos que la izquierda hegeliana produjo en su desarrollo, no sólo el socialismo de Marx y de Engels, sino el anarquismo de Stirner. Una y otra posición son excesivas y, por ende, falsas. Un exceso provocó el otro; pero la verdad es que ni el Estado ni el individuo son únicos ni absolutos; la verdad es que la relatividad de los seres fundamenta los límites de la libertad y la comunidad.

Lo que falta al mundo contemporáneo es simpatía, amor, buena voluntad. Siempre que un problema humano no se puede resolver, es que se trata de un problema de amor, de abnegación, de sacrificio, de buena voluntad. Ya lo dijo Pascal: hay tres órdenes diversos que no pueden reducirse entre sí: el orden de los cuerpos, el orden de los pensamientos y el orden del amor. Es imposible con todos los cuerpos del mundo, formar un solo pensamiento; porque esto es de otro orden, según el magnífico filósofo francés. ¡Tampoco es posible, con todos los pensamientos relativos a los Estados totalitarios y el anarquismo, realizar la felicidad humana!... Para realizarla, se reclama otro orden superior al pensamiento: el *ordo amoris*. Mientras la humanidad quiera, dentro de un materialismo o un racionalismo absolutos, hallar la paz, sólo engendrará de sí la guerra. El orden del amor y la buena voluntad, por lejanos que estén de los

terribles episodios de la historia contemporánea, son la verdad. Y la verdad, si no triunfa nunca, como es en sí eternamente, condena a morir sin término, a cuantos pueblos, Estados o individuos la niegan. (*La persona humana y el Estado totalitario.*)

PERSONA Y CULTURA

I

… La personalidad es una esencia *sui generis* que estriba en este modo de ser singular en cada sujeto, único en su ser. Esto es la personalidad, el mundo del ser espiritual e irreductible. Lo universal de la personalidad consiste en ser insubstituible, en existir singularmente. Cada realización de la persona es propia o única.

II

… El sumo error de la civilización contemporánea es su falta de respeto a la persona humana, su consideración preeminente de los conjuntos, de las sumas, de lo anónimo, colectivo y común… Si el hombre se sacrifica al criterio de la civilización contemporánea, el destino, el sentido de la humanidad se habrá perdido para siempre; porque la humanidad y personalidad son lo propio, lo genuino de la especie y su historia… El reconocimiento de la personalidad de los seres humanos, obliga a la sociedad a aceptar su real desigualdad en vez de su imposible uniformidad.

III

… Nos hallamos empeñados en una nueva obra: el personalismo. Deseamos que cada quien sea reconocido

como lo que es: una persona humana. La idea de persona impone —porque lo implica— respeto. El respeto debe ser la primera virtud que surja del cúmulo de maldades, característicos de la guerra contemporánea… Se nos designa hoy, a los seres humanos, como unidades biológicas. Se habla de «masas», todo es anónimo, colectivo, gregario, irreal. La persona humana exquisita obra de la cultura individual y social no puede conjugarse con el desprecio hacia la invencible realidad espiritual de su propia naturaleza.

IV

… Toda persona lo es en cuanto que precisamente es ella misma y no las demás, y la personalidad es una esencia *sui generis*, que estriba en este modo dé ser singular en cada sujeto, único en su ser… Lo que es propio y único no se reemplaza, porque ello implicaría contradicción. Las cosas se truecan, los individuos se substituyen, las personas no se reemplazan… La civilización cotemnporánea, va contra de la esencia de lo humano, contra la personalidad. Se piensa en conjunto, en sumas, no en sujetos personales y reales, entre sí irreductibles.

V

… Lo propio del hombre es realizar sucesivamente su esencia, y la esencia de nuestra estirpe es la personalidad creadora de valores… Ser no es una razón moral ni jurídica. Existir es ser contingente y perecedero. ¡Contingentes y perecederos son individuos y comunidades! Valer, es lo que se necesitaría alegar. ¿Quién vale más, el individuo o la comunidad? Ni el individuo ni la comunidad, sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, la unión moral de los hombres respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre olvida que los hombres somos personas

no «unidades biológicas», «centros espirituales de acción culta». El individuo que se opone a la comunidad como realidad absoluta, olvida que por encima de la individualidad que se nutre de egoísmo, está la cultura humana que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad; sino que los reflejó la continuidad histórica de las generaciones, y la solidaridad moral de las gentes. La cultura es indisolublemente, tradición y solidaridad, la solidaridad es imposible sin la tradición, la tradición imposible sin la solidaridad.

VI

… La obra constante de las sociedades humanas es la cultura. La cultura implica la síntesis de los valores, los valores son relaciones constantes que se reflejan en el pensamiento y en la acción; pero no se puede, jamás, posponer el valor, la fruición religiosa. Ella ha de ser preponderante en la conciencia de la humanidad, para que la obra social revista su pleno sentido. El mal del siglo estriba en postergar ante lo profano lo santo; en creer que el hombre puede salvarse y se salva de sí mismo. Éste es el error, el sofisma oculto en los movimientos sociales y políticos contemporáneos. La humanidad se ha olvidado del amor. No piensa ya en la obra de caridad, sino en las obras del egoísmo. El reparto social es la preocupación universal, porque, precisamente, el amor, que todo lo daría si se lo pidiesen, se ha ofuscado en la conciencia de los contemporáneos. Spengler dice «como el hombre contemporáneo no sabe renunciar, aspira a repartir».

VII

… Si no se integra la personalidad por medio del saber culto que reivindica el humanismo, queda incompleto el marco de la obra social. Sólo merecen salvarse las personas.

Las cosas no se salvan. De modo que para reivindicar el saber de salvación, resulta indispensable asentarlo sobre la cultura de integración de la personalidad… Sin propósito de salvación, sin Dios, la cultura no se organiza en su armonía esencial. Dios es el reino de los fines y el centro de los valores.

VIII

… El hombre no es un *factum* sino más bien la posible dirección de un proceso, y a la vez una tarea, una meta eternamente luminosa que se cierne ante el hombre naturaleza… El hombre es un renacimiento. El humanismo es más verdadero que el hombre porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización. Renace el hombre y se renace, no se repite, se humaniza, se torna más hombre. El renacimiento del hombre constituye su esencia. No somos un *factum* sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne, morimos y renacemos en los episodios de la historia…

IX

… Ambicionamos volver al ser verdadero, tanto en metafísica como en moral. Los valores del ser se han obscurecido. El hombre vive inclinado hacia afuera, lejos de sí mismo, atendiendo hacia lo exterior. Éste es el mal, por tanto el bien ha de resultar de una acción inversa; volver a las gentes sobre si propias; enseñarles el examen de conciencia que tienen olvidado. La plaza pública no puede ser la morada interior. Volver a las moradas interiores, gozar del placer de uno mismo, sentirse obra y agente de la propia dicha, capaz de la propia sustantividad…

X

… La posibilidad de ser, de realizarse como hombre, de poner de acuerdo la esencia con la existencia, puede ser

desbaratada por el ambiente social corrompido, injusto, frustráneo… Hay que reivindicar el ser de la persona humana frente a las condiciones de la vida contemporánea. Nuestra preocupación es óntica, en eso vamos por la senda de la filosofía contemporánea. Porque la persona humana no puede modelarse sino en su acción conjunta con los demás. (*La persona humana y el Estado totalitario.*)

EL PÁJARO SOLITARIO

I

Para ver de definir lo que por personalidad y personalismo hemos de entender, se recurre, hoy, a autores místicos modernos como Kierkegaard, que en efecto sintieron, poderosamente, la angustia, la soledad y responsabilidad del hombre, de la persona humana en el mundo frente al mundo. El enigma de la existencia conmovió asimismo a otros grandes inspirados, a los místicos de otros siglos. Nosotros recurriremos, en esta ocasión, a los místicos españoles. Ellos experimentaron y definieron con acentos inolvidables, acaso insuperables, esa soledad, esa angustia del hombre que se siente existir en el mundo.

II

Raimundo Sabunde o Sebunde —cuyo genio cautivó a Montaigne— dice con elocuencia, al tratar del hombre y sus deberes: «Echemos una ojeada a la naturaleza de los seres inferiores al hombre. ¿Dónde está la flor, dónde está el árbol que no sean perfectos en todas sus proporciones? ¿Dónde está el insecto que en su género sea imperfecto? O ¿podrá

añadirse alguna pluma más a alguna ave, una espina a algún pez, una vena o un músculo a un animal cualquiera?... Calmoso está el rebaño en la pradera, y gozoso en su nido el pajarillo; pósase contento el insecto sobre las flores: no se descubre en ellos inconstancia ni volubilidad; lo que una vez les ha saciado, les sacia siempre; el tedio y el hastío son cosas extrañas a su naturaleza.»

Ahora bien, el tedio y el hastío, la angustia y la soledad, son precisamente los sentimientos que delatan a Heidegger el acto de existir en el mundo. Esta especie de sentimientos sin objeto propio, son los reveladores del acto de ser en el mundo. No se trata del yo universal cartesiano y lógico; se trata del ser existente, del ser en el mundo, que se distingue empero del mundo mismo, y al cual se le revela el acto de ser frente a la inmensidad de la existencia. Se trata de la persona humana perdida en el existir.

III

Los otros seres, sin tedio ni hastío, son cosas de la naturaleza. En los animales no hay perplejidad, ni enojo, ni volubilidad, ni insatisfacción.

Sabunde dice, en cambio, que el hombre se agita sin saber por qué, busca la felicidad sin hallarla jamás; ningún objeto le satisface del todo; nada le contenta. «Dominado siempre por nuevos deseos, pregunta, como Alejandro el Macedonio, si hay más mundos qué conquistar; exclama, como Salomón, que todo en la tierra es vanidad y aflicción de espíritu.»

IV

He aquí la inquietud, la inconstancia, la ambición sin objeto propio; y también el tedio y el hastío; en suma, la decepción.

Es que la persona humana es un ser «a cuya perfección le falta alguna cosa; y en la tierra no la ha encontrado, ni

llegará a encontrarse cuál sea la que lo pueda completar y saciar; por lo que el hombre deberá ser siempre un ser incompleto».

V

Y he aquí entonces, que el ser más perfecto de todas las criaturas, aparece como el ser más imperfecto de todas ellas. El hombre es el único individuo que se angustia; porque es el único que siente el misterio de existir en el mundo. Por esto, no queda otro recurso diverso de la fe para vencer la desesperación, como lo dijo en su terrible dilema Kierkeggard: «Desesperarse o creer.»

VI

Sabunde proporciona la solución de la fe al enigma de la existencia: «Es repugnante que el Ser Supremo y perfecto haya formado seres naturalmente incompletos, para dejarlos en tal estado. El hombre alcanzará al fin su complemento, encontrará alguna vez el objeto que ha de saciarlo, y darle sosiego y perfección; mas como semejante objeto no se halla en la tierra, el hombre ha de sobrevivir a su cuerpo, para poderse unir al deseado fin.»

VII

Es decir, el dilema se resuelve con la fe, con la creencia en la inmortalidad. La persona humana, que es un anhelo, un ser angustiado, que se hastía, que ambiciona, en suma, que no se satisface, sólo puede lograr su dicha en otro mundo o desesperarse en éste. Aun cuando Alejandro hubiera tenido más mundos que conquistar, habría querido siempre más conquistas; porque no hay límites para un ser inmortal; porque es lo que el hombre busca en la beatitud suprema; y la beatitud suprema sólo se da en la contemplación y el amor de Dios mismo.

¿Qué puede dar el Estado totalitario a la persona humana

que se angustia, a Salomón que se decepciona, a Alejandro que quiere siempre más proezas y conquistas? ¿Qué puede darnos la sociedad para salvarnos?... Nada. Por esto está escrito que hemos de dar a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios. Por esto no tienen derecho los Estados totalitarios a intervenir en el relicario de la conciencia humana, donde el hastío y la angustia nos devoran, si no les ofrecemos el bálsamo divino de la esperanza y del amor.

VIII

Y, como no puede haber consuelo para la persona humana atribulada con estos sentimientos genuinos (que le revelan su ser y su nada en el plano de la realidad social), por esto la religión asciende sobre la humanidad y se sitúa en el anhelo místico, como «el pájaro solitario».

IX

Y, ¿qué es el pájaro solitario?... Una luminosa imagen debida al genio de otro gran místico español. Así dice San Juan de la Cruz en sus *Avisos y sentencias espirituales*: «Las condiciones del pájaro solitario son cinco: la primera, que se va a lo más alto; la segunda que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera que pone el pico en el aire; la cuarta, que no tiene color determinado; la quinta, que canta suavemente: las cuales ha de tener el alma contemplativa. Que se ha de subir sobre las cosas transitorias, y ha de ser tan amiga de la sociedad y el silencio, que no sufra compañía ninguna de otra criatura; ha de poner el pico en el aire del Espíritu Santo; no ha de tener determinado color, no teniendo determinación en ninguna cosa; ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de Dios.»

X

Después de estas grandes palabras, sólo ocurre repetir el dilema de Kierkeggard: desesperarse o creer. (*El peligro del*

hombre.)

AGUIJAR AL PONIENTE

El ambiente del mundo contemporáneo, nos ha traído a la celebración de esta terrible «exposición internacional de barbarie», que es la guerra. La guerra constituye una manifestación constante de la historia. No puede ser tachada de absolutamente mala; porque el hombre en su imperfección, es absolutamente incapaz de lograr en algo lo absoluto. Grandes pensadores han defendido cierto cortejo de atributos que distinguen la obra de la guerra.

En principio, su preparación saca al sujeto humano de la molice y el enervamiento del placer. Apercibirse a combatir, implica desde luego la práctica de virtudes excelentes. Los pueblos que durante mucho tiempo permanecen en la paz, decaen; porque dejan de entonar la vida hacia fines nobles y supremos; pero esto no significa pretender la realización de un sueño guerrero desproporcionado, enorme, que al fin termina en el fracaso de la acción que pretende conseguirlo.

El antiguo adagio: *Si vis pacem para Bellum*, llevó a Europa a la provocación indefectible de la catástrofe; porque el que se prepara para la guerra, se halla a punto de provocarla en cualquier instante.

La humanidad debería haber hallado ya, como ha escrito William James, «un equivalente moral de la guerra», esto es, algo que la fortificara con el apercibimiento a la acción, sin que su finalidad intrínseca consistiese en determinar, sistemáticamente, espantosas catástrofes. Los juegos olímpicos de Grecia fueron grandes batallas internacionales

de cultura y no exposiciones internacionales de barbarie, como a la que asiste el mundo contemporáneo.

Entre las consecuencias indeclinables de la guerra, hay un pensamiento que se nos vuelve presente: el pensamiento de la muerte. El hombre vive hoy como si fuera inmortal; jamás piensa en su fin, siempre próximo. Desenlaza su vivir, sin atender al término forzoso; pero esta actitud equivocada, la rectifica la guerra; y aunque no fuese sino por ello, se comprende la importancia moral del combate.

Frente a nosotros queda la muerte; antes en ella no pensábamos; pero se encontraba tan próxima como siempre; porque la causa de la vida es la propia causa de la muerte: la imperfección de todo lo existente, la incongruencia de querer que lo relativo se torne absoluto, que lo imperfecto perdure, que la vida, llena de pequeñas transacciones con el mal, sea osada a erigirse por su falaz señuelo de goce, en fin último de la humanidad.

Esta presencia de la muerte es uno de los pensamientos tónicos que trae consigo la guerra. La vida es sólo un momento presente. Lo pasado no existe, lo porvenir es inseguro; y, como dice el maestro Alejo Venegas «por sólo un punto presente, se ponen los amadores de sí a perder la vida perpetua. Esta muerte vendrá por todos los hombres, como las estrellas que de oriente proceden al occidente, según diversos círculos, unas tarde, otras temprano».

La imagen que compara el desarrollo de nuestra existencia con el movimiento del cielo, es universal y corresponde a todas las literaturas y las religiones. El nacimiento se equipara al oriente y la muerte al poniente; pero todos vamos «aguijando al poniente»...

Hoy se vive como en los términos de un festín, que ignora su acabamiento; los filósofos de la vida exaltan sus valores.

Se dice, con Nietzsche: «No contentamiento, sino más poder.» El imperialismo de las naciones, es el corolario indispensable de la ambición de los individuos que las integran; sería maravilloso que un pueblo constituido por individuos ávidos y codiciosos, no fuera en su síntesis superior, codicioso y ávido. La vida considerada como valor supremo conduce sin remedio a la guerra, esto es, a la muerte; porque la esencia de la vida es conducir a la muerte; y, mientras más vital sea una doctrina (en el sentido de aceptar sobre todos los valores de la vida perecedera), más directamente encaminará hacia la muerte. Quien sólo ama la vida sólo ama la muerte; quien sólo se recrea con el presente transitorio y hace abstracción de todas las demás condiciones del ser, convierte las energías espirituales y morales de la humanidad, «aguijando al poniente».

No podemos modificar las condiciones esenciales de la existencia. La codicia será inveterada; el espíritu de dominación y de placer poseerá a las gentes, lo mismo en los comienzos de la historia que en las vicisitudes de la realización contemporánea. Lo que el hombre puede alcanzar y no realiza, es el ordenamiento de la existencia hacia sus verdaderos fines. Éstos se han oscurecido para los conculcadores de la justicia, para los negadores de la moral; para quienes pretenden determinar las necesidades de los demás pueblos, tomando en consideración como base de su conducta internacional, las necesidades de su propio pueblo.

La guerra es universal y perpetua; pero el hombre nació para ser feliz, para conseguir la paz interior y exterior, la paz perpetua. Por esto, si en el mundo ha de haber escándalos, el Evangelio que lo reconoce, condena a quien los provoca. Los autores de escándalos, los fabricantes de dolor y de muerte, los inspiradores de un presente efímero de ilusoria ventura y poder, los teóricos de la vida sin escrúpulos, serán los más

escarmentados; y mientras más inteligencia y esfuerzo pongan en la acción condenada, en tanto que su esfuerzo por la dominación sea mayor, más habrán de acercarse a la muerte; porque todo imperialismo que se afianza empieza ya a sucumbir. En esta pequeña oportunidad de vencer, no lograrán sino comprobar la miserable inanidad de todo triunfo; porque su filosofía vital es, según lo comprobamos antes, filosofía de muerte y exterminio. La disyuntiva es clara: si no se salta del plano de los valores de la vida a la esfera de los valores morales eternos, en tanto que más se consiga lo perecedero que se desea, con más prisa, atolondramiento y decepción se «aguijará al poniente». (*La persona humana y el Estado totalitario.*)

MÉXICO



EL BOVARISMO NACIONAL

Jules de Gaultier es el nombre de uno de los pensadores más distinguidos de Francia. Su concepción cardinal provino de la meditación del libro de Flaubert, *Madame Bovary*, la novela inmortal que, en la historia literaria del siglo pasado, representa la síntesis más completa del idealismo romántico y el realismo naturalista.

Decía Aristóteles que la poesía es más seria y profunda que la historia, porque la historia se refiere a lo contingente y característico de la humanidad, en cada lugar y tiempo, y la poesía a valores eternos. «La verdadera diferencia entre ambas estriba en que el historiador refiere lo que ha sido y el poeta lo que habría podido ser. Esto es lo que hace de la poesía algo más filosófico y serio que la historia.»

Recordemos de qué suerte definen los grandes artistas. La individualización del entusiasmo —en el sentido estrictamente etimológico de esta hermosa palabra—, esto es,

la posesión del alma por el dios, es Don Quijote. Sancho Panza, su perpetuo aliado, es, sencillamente, el sentido común, «razón menguada». Lady Macbeth es la ambición heroica y criminosa. Hamlet, el dolor como individualidad; Segismundo el sueño, Pedro Crespo el deber, García del Castañar el honor castellano. Dickens, Balzac, Tolstoi, fueron también definidores por «ideas platónicas», por tipos eternos de humanidad.

Los artistas de primer orden definen en su intuición personal de la vida, sentimientos absolutos, aspectos universales del alma humana, como la cólera de Aquiles, la prudencia de Ulises, la fidelidad de Penélope. Regimbard, patriota, republicano, «vacío absolutamente», pero con su gran instinto de conservación que le impide despreciarse a sí mismo, con su doble personalidad indudable; Homais, bovarista también, hermano suyo en la fantasía de Flaubert, como Bouvard y Pécuchet, los dos Áyax de la dialéctica impotente, todos tienen una misma lacra, un mismo mal, «se conciben diversos de como son en realidad».

Jules de Gaultier ha estudiado minuciosamente este curioso mal, que se simboliza en todos los personajes de Flaubert, y que Emma Bovary ofrece de relieve: la facultad de concebirse diferente de como se es.

Todo hombre, en el fondo, es un bovarista, un discípulo inconsciente de la célebre heroína francesa. Cada uno piensa que sirve para fines que no son los que ingénitamente habría de realizar. Nacemos con nuestra propia misión que cumplir, pero la vida social, el comercio humano, la escuela, la religión, la política, etcétera, nos desvían de nuestra misión original, nos ponen ante los ojos el espejismo de lo que querríamos ser. Es la construcción de un ángulo que, teniendo por vértice el propio individuo, tiene por lados las

dos direcciones diversas, la innata y la adquirida, la propia y la ficticia.

Y, como basta que una idea asome en la conciencia, para que tienda a volverse realidad; como apenas nos imaginamos algo ya propendemos a su realización, el yo ficticio, el individuo que hemos forjado en nuestros sueños, lo que queremos ser y no lo que somos, va poco a poco incorporándose al ser exterior por obra de nuestra vida; nos vamos sacrificando a nuestra mentira, a nuestro ideal a nuestro sueño. Tenemos, según dice Gaultier, «la facultad de pensarnos diversos de como somos en realidad», y de hacer plástico nuestro pensamiento, transformándolo en vida propia nuestra, en objetiva y tangible realidad.

Claro está que un héroe auténtico, un verdadero superhombre, puede imponerse la tarea de volver a crearse a sí mismo, engendrando de su ser un nuevo ser.

Claro está que un genio que, como Colón, concibe la posibilidad de una nueva comunicación interocéanica, puede hallar a su paso un mundo nuevo; pero la mayor parte de los hombres no somos capaces de realizar nuestro *yo* ficticio. Nos creemos pensadores y no lo somos; poetas, tal vez, y no somos poetas, mártires sublimes o santos redentores, y sólo en el delirio de nuestra fantasía redimimos y nos santificamos.

De aquí la tragedia del bovarismo, que tan bien ha descrito el filósofo francés. Esta humanidad idealista va por la vida con el señuelo de lo que quiere ser, y descuida la realidad que posee y el mundo que podría disfrutar, por la consecución de un mundo imposible, de una vana realidad de leyenda.

Sin embargo, concluye Jules de Gaultier, el bovarismo no es una ley de las morbosidades y debilidades humanas, sino

un principio universal de la existencia. El genio y el *snob* son dos bovaristas. La humanidad ha realizado lo que ha concebido, en cuanto ha podido hacerlo; y el proceso de realización del fuerte no difiere del proceso de realización del pequeño, sino por la grandeza de los resultados obtenidos.

La conclusión final del estudio de Gaultier es, al fin, consoladora, puesto que el mismo esfuerzo psíquico crea el bien y el mal. Los hombres que han logrado modificar las condiciones de la historia, imponiendo a las masas su sueño, fueron bovaristas. Los débiles que, por realizar su sueño inútil, cayeron en el presidio, el hospital o el manicomio, fueron bovaristas. Niños, mujeres, hombres, héroes, mártires, todos vamos imponiendo a la vida nuestro ideal. Todos piensan que son diversos de como son en realidad. Pero si se creen libres, llegarán a serlo algún día. México busca su libertad a través de su historia. Cada una de sus revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino. La vida es, en suma, más tolerable con bovarismo que sin él. Constreñidos en nuestra individualidad, nos devoraría la desesperación de no salir nunca de nuestra propia miseria. (*Discursos a la nación mexicana.*)

PROBLEMAS NACIONALES

La imitación extralógica

1. La ley tiene una doble misión que cumplir. El derecho afianza su imperio sobre la realidad y mira hacia el ideal. Una disposición legislativa que se contrae a sancionar los aspectos actuales de la vida social, y no tiende a introducir la

mejoría de la convivencia humana, es mala por deficiente; pero un derecho que de tal modo se eleva sobre las condiciones del momento histórico, pregonando síntesis inasequibles, es, cuando más una utopía sin sentido, y puede convertirse en remora o estorbo del movimiento realmente progresivo.

2. Nuestros legisladores, sin tener en cuenta aquel axioma que debió ser caro al realismo de Sancho Panza: «no se ganó Zamora en una Hora», dijéronse (en el paroxismo de la imitación extralógica a las ideas revolucionarias francesas): «demos a nuestro pueblo no las libertades que les competen, sino las libertades del Hombre. Démosle los derechos absolutos del Hombre, no los contigentes e históricos, que habrían logrado hacer su felicidad relativa; otorguémosle la forma de gobierno perfecta, la sola digna del Plombre, la que obrará el prodigio de transformar una comunidad sometida al régimen inhumano de la colonización española, en Ciudad del Sol, en República Ideal, en el país felicísimo de Utopía»…

3. Cuando se lee las sesiones del Congreso Constituyente, a través de los discursos apocalípticos de tal o cual poeta jacobino, perfílase la silueta de Don Quijote, ebrio como nuestros legisladores de humanidad y de justicia, imitador como ellos, de la caballería irrealista, como ellos también víctima de la santa realidad, tan dócil para quien la gobierna investigándola previamente, tan rebelde y con títulos tan incuestionables para quien pretende violarla sin entenderla.

4. La misión del legislador estriba en ir encarnando, paulatinamente, en su esfuerzo, el ideal que persigue. Los legisladores sin arraigo en la vida, son absurdos. Los autores de leyes que se ciñen sin discrepancia a lo existente (imperfecto siempre en un momento dado), también lo son. La ley ejemplar funciona como estímulo del mejoramiento,

sin desdeñar, pero sin confesar, como algo absoluto, el presente, nunca perfecto y siempre perfectible. Es decir, la verdadera ninfa Egiria es la prudencia. Ni Sancho ni Quijote. Ni grillete que impida andar, ni explosivo que desbarate; sin ánimo firme y constante de lograr algo mejor, sabiendo, a pesar de ello, que la victoria verdadera se alcanza si se pone plomo a las alas.

5. Idealistas que os empeñáis en la salvación de la República, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad. Sólo así nos conduciréis a un estado mejor y nos redimiréis de nuestro infortunio. Para salvarse precisa ante todo saber. El ensueño más puro es nomás quimérico, si no afianza en «la santa realidad» y con ella se integra. Quien quiera volar ha de tener «alas y plomo», que decía Bacon, ha de ser respetuoso y osado, «valiente y cortés», como reza el proloquio castellano. Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa, sin duda. «Alas y plomo»; tal ha de ser el lema de nuestra redención ambicionada. La gravedad de la materia pondera la intrepidez del pensamiento. México: Alas y Plomo…

El idealismo latinoamericano

1. Dícese comúnmente de idealismo latino e idealismo latinoamericano. Las naciones de cultura latina se reservan el privilegio del ideal y dejan a los pueblos germánicos y sajones el prestigio de la fuerza y el sentido práctico de la civilización general. Paréceles que el ideal estriba en acometer empresas desmesuradas, desproporcionadas en el sentido caballeresco y absurdo de la vida, en el donquijotismo generoso en verdad, pero ilógico, sin

tendencia crítica ni ponderación filosófica.

Hablando absolutamente, el único idealismo verdadero, porque es el único real, corresponde al hombre, a la humanidad entera. En todo rigor de doctrina, no hay pueblos o razas idealistas, o pueblos o razas materialistas. Todo hombre aspira a la consecución del algo mejor, como dijo el poeta…

2. Nuestro idealismo hispanoamericano no existe. Somos los pueblos de civilización europea o semieuropea más realistas de la historia. Hemos gastado nuestra vida en obras de guerra o de inhábil mercantilismo. En empresas culturales no, en labores humanitarias, menos. La raza indígena no ha contado con apóstoles latinoamericanos, y «qué mejor incentivo se podría desear para mover el celo caritativo y cristiano de varones realmente apostólicos, qué mejor objeto de redención podría apetecer un santo». Nuestros países de tradición española heredaron el realismo *terre à terre* de la raza clásica de la novela picaresca de Celestinas, Lazarillos y Buscones, y de la pintura perfecta de enanos y mendigos, junto con el irrealismo de Don Quijote que sabe luchar contra molinos de viento y hacer de una zafia y hombruna campesina el tipo perennemente ridículo del petrarquismo épico. Lo que no heredamos de España fue genio. El genio en general no ha sido atributo nuestro. Lo sabemos todos y no vamos a tratar de ocultarlo por espíritu de adulación impúdica. Bien lo sabemos.

Pero nuestro realismo indiferente, si no enemigo, de ideales nobles y altos, nutrido de la densa, de la homogénea y doliente masa de indios analfabetos, nuestro realismo tropical, perezoso, realismo de Calibanes, jamás sintió en sus carnosos y macizos lomos el soplo mágico, el luminoso latigazo de Ariel, sino la inspiración subterránea de

irrealismo, de ininteligencia fundamental de la vida y el mundo que nos instiló con su dominio, su sangre y su predilección, España.

3. No hay contradicción en punto de afirmar que el realismo esencial y el irrealismo coexisten en una conciencia individual o colectiva. El ideal es siempre congruo y proporcionado en las civilizaciones clásicas, en los pueblos inteligentes, que, como los hombres superiores, aspiran a conseguir estados más perfectos que los actuales por que pasan; pero a la vez saben graduar la fuerza intrínseca de la acción ideal, sin obrar por virtud de síntesis habituales, de hipérboles, que al fin terminan en el fracaso de la acción.

El ideal ininteligible, porque es fruto de la ininteligencia generosa, es el irrealismo. No sólo no hay contradicción entre ambos términos (realismo e irrealismo) que parecen a primera vista implicarla; sino que hay armonía profundísima: el individuo o pueblo realista que aspira al ideal, sin inteligencia adecuada de su aspiración, da en el irrealismo, en la órbita de confusión y obscuridad de la locura, limítrofe con la región trágica del crimen…

El realismo ingenuo de la baja satisfacción de las necesidades biológicas, y su inevitable trascendencia social, característico de las civilizaciones de grado inferior, y el irrealismo español; tales son los atributos psicológicos de la raza. (El concepto de raza es hoy, ya se vio antes, casi exclusivamente psicológico.) Combinados ambos aspectos se tiene despejado el primer dato de nuestra psiquis histórica y moral.

La psicología del mexicano

La composición de nuestra psicología fundamental, al menos en lo que concierne a los defectos característicos de nuestro grupo étnico y especialmente, de nuestro pueblo, se

puede formular en una simple expresión algebraica, que indicará la suma de las dos cantidades morales a que alude Gracián: la soberbia y la pereza que han constituido la pereza soberbia del mexicano. Los antiguos aztecas, tenían en su legislación un capítulo terrible de penalidad, consagrado a los flojos. La índole de la pereza criolla se refleja en el cansancio del pensamiento, que engendra, como consecuencia inevitable, la frivolidad en todas las cosas. Es desde luego el clima, el suave clima que enerva y arranca la vida antes de tiempo; pero es también la raza mestiza, formada a partir de la Conquista, que no ha tenido para su explotación una isla solitaria en el septentrión de Europa, en cuyo seno hay hulla y carbón, como Inglaterra, sino la próvida tierra americana, que aún no hemos sabido cultivar, y que se ha vendido a vil precio a hombres de otras razas menos perezosas, pero no menos soberbias.

Existe una profunda relación entre el defecto característico de los indios y el vicio fundamental del español. Parece que, al mezclarse, las dos razas cambiaron sólo sus malas prendas y reservaron sus buenos atributos. El perezoso, lejos de tener el espíritu ocupado en la meditación de ideas importantes, la formación de obras tangibles o el empeño de actos nobles, déjalo vagar en lontananza indefinida, que primero le enerva y luego le amodorra. La posición decadente de los miembros del cuerpo del holgazán, que permanece horas y horas frente a su choza en indiferencia letárgica al fin le hincha el alma de soberbia; y como no sabe gastar su actividad poniéndola en obra, la emplea en querer «mandarlo todo y servir a nadie», como dice Gracián. Y por pereza hiere y por soberbia mata. Los pueblos perezosos son quisquillosos y delincuentes. Las naciones que están trabajando, re finan cuando mucho el deleite con que compensan los estragos que les causa su

propia labor, pero son humildes y enérgicas.

La psicología del pueblo mexicano es más difícil de llevar a buen término que la interpretación psicológica semejante de los pueblos europeos, porque el alma colectiva de los mexicanos no ha cuajado aún en formas o aspectos característicos y definitivos; y difícilmente existe propiedad y adecuación en el estudio científico de una cosa, cuando el objeto mismo de conocimiento no se realiza todavía en su integridad y plenitud… (*Fragmentos seleccionados.*)

EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Es tan grande la significación del descubrimiento de América, para la civilización universal, que me parece caber propiamente en los términos de esta sencilla enunciación: no es América un nuevo teatro accesorio de la cultura europea, sino el asiento natural de su desenvolvimiento más firme; no es algo extrínseco y accidental, sino el elemento imprescindible de su desarrollo. Sin América, como una nueva patria, las posibilidades de éxito de la cultura de la humanidad se habría disminuido considerablemente.

Las memorables odiseas de Vasco de Gama y Magallanes dieron a la civilización numerosas tierras de conquista y aprovechamiento mercantil, zonas de influencia política, protectorados y colonias opulentas. Colón en cambio dio una nueva patria más amplia a los europeos. Brindó a Inglaterra una nueva Inglaterra, a España una Nueva España: al genio anglosajón un puesto de desarrollo y poder incomparable, mucho más rico y propicio que sus ideas vernáculas; al genio latino una nueva tierra en la que

pudiera perpetuarse al través de los siglos, en incesante evolución.

En Asia, en África, en los Archipiélagos de la Oceanía, Europa será siempre extranjera. En América nunca lo será. La civilización occidental se prolonga necesariamente en las vírgenes regiones americanas. Aquí se elaborará, en sus formas más altas, la cultura del mundo.

El tesoro supremo de la humanidad que la raza indoeuropea comenzó a labrar en los tiempos prehistóricos o protohistóricos en la sagrada meseta del Irán, y que, engrandeciéndose siempre pasó, a pesar de las vicisitudes de la historia, de los indios y los persas a los griegos, de los griegos a los romanos, de los romanos en decadencia a los germánicos invasores y, de éstos, al terminar la lenta y dramática gestación medieval, al mundo entero, en una irradiación incontenible, continúa y continuará su éxodo en el continente de Colón.

Si Europa, que hoy sufre el horror de la más mortífera de las guerras fratricidas, sucumbiese al fin, para castigo ejemplar de su egoísmo, al embate de los pueblos asiáticos; si por una gran calamidad histórica, no imposible, en verdad, aunque fuera muy improbable, la raza mongólica, redimida, organizada, y militarizada por el Japón, cayese sobre los pueblos cristianos del Viejo Mundo y los venciera con el número, la fuerza y la disciplina de sus ejércitos, la civilización, claudicante en los pueblos que tanto la han amado, tendría siempre el refugio de este mundo celosamente defendido por las aguas libérrimas de sus océanos. Aquí en nuestros climas, estarían su amparo y su porvenir. Si el progreso se contuviera en el mundo, arraigaría mejor en el otro. América asegura a la civilización su inmortalidad.

Mas no sólo en la hipótesis aciaga de tamaña catástrofe sería América —digamos mejor Colombia, como testimonio de filial gratitud— tierra de promisión. Aun en el caso por fortuna mucho menos remoto, del desarrollo concomitante de la cultura en ambos continentes, sin el acaecimiento de hecatombes apocalípticas; aun cuando, como hasta hoy, siguiera elaborándose conjuntamente por aquellas naciones y las nuestras el gran bien de los hombres, su razón final de luchar y existir, América representa el porvenir victorioso, en virtud de razones profundas que fácilmente estimará todo critico imparcial.

Los pueblos europeos llevan consigo, como todos los pueblos, el principio de su destrucción. No serán inmortales. Ninguna cosa humana lo es, si se exceptúa el ideal, aunque tal vez, el ideal sea la única cosa divina que existe. Y ya fueran víctimas del militarismo constrictor, del socialismo libérrimo o del industrialismo desenfrenado y sobreproductor, acaso por la síntesis de todas estas cosas y otras más que desentrañaría su análisis minucioso, Francia, Alemania, Italia, las grandes y pequeñas potencias, declinarán, menguarán, se convertirán en lugares de veneración para la humanidad; en santuarios de piadosa recordación.

Sólo España e Inglaterra tienen asegurada la inmortalidad. Roma sucumbió, pero queda su espíritu que alienta desde la Rumania de las expediciones de Trajano hasta la Iberia de Séneca y Marcial; Inglaterra y España sucumbirán; mas hay otra Inglaterra pujante —bien lo sabemos los mexicanos— y muchas Españas heroicas en esta tierra de Colón.

Si el gran navegante cuya magna proeza conmemoramos hoy, «no cambia el día 7 de octubre de 1492 la dirección de su ruta, que era de Este a Oeste, dirigiéndose al Suroeste,

habría encontrado el Gulf-Stream, llevándole éste hacia la Florida, y acaso desde ahí al Cabo Hateras y Virginia, incidente de inmensa importancia, porque hubiera podido dar a los Estados Unidos, en vez de una población protestante inglesa, una población católica española».[1] Así son los grandes sucesos históricos. Dependen muchas veces del acaso. Colón va de este al suroeste y nace la América española. Si se hubiera dirigido al oeste quizá los puritanos ingleses hubieran fundado sus colonias en la América Central y la que fue Nueva España, habría sido Nueva Inglaterra. Con razón opinaba Pascal que los atributos de la nariz de Cleopatra han sido de incalculable trascendencia para los destinos de la humanidad. Un golpe de timón dado al azar ordena la historia. El acaso es una ley suprema que generalmente no toman en cuenta los historiadores de la civilización. Mas el rumbo de las carabelas del genovés decidió de la historia en aquel séptimo día de octubre de 1492 y España emprendió la epopeya de la conquista.

Ningún pueblo más apto para realizarla. Tenía todos los ímpetus de las razas conquistadoras; el espíritu aventurero y heroico templado en la lid, la codicia incoercible, la imaginación exaltada, el entusiasmo, la fe. Durante siete siglos fueron los españoles los primeros adalides cristianos frente al mundo musulmán. Las Cruzadas —episodios rítmicos de la historia de Europa— convirtiéndose en el ambiente genuino de la vida nacional. Caía puntualmente Bizancio bajo el yugo del Islam, cuando ellos en occidente contenían el ímpetu de las aguerridas mesnadas sarracenas, alcanzando sobre la religión del Profeta una victoria secular. A partir de entonces, los reinos españoles consagrados a la iglesia católica, mezclaron a los principios eternos del cristianismo la mayor dosis de violencia y dolor; y enérgicos y personales en su concepción de la fe; haciendo de la

religión y de la patria una sola idea; del Cristo de las bienaventuranzas el Cristo inflexible de la Inquisición, recibieron, como premio de sus hazañas —así lo creyó al menos su exclusivo misticismo patriótico armado de la espada del cruzado y el anatema del inquisidor, junto con la consecución de la unidad política, lograda merced a la feliz alianza dinástica de Castilla y Aragón, el Nuevo Mundo que el genio puso a las plantas de ambos reyes ilustres, el astuto Fernando, príncipe según la doctrina sutil que formularía Maquiavelo, y la gran Isabel, una de las mujeres más veneradas de la historia, símbolo perdurable de la unidad de España, y la América que habla español.

Pero la cruzada sempiterna no terminó. Antes se hacía en el propio suelo y contra los moros invasores: después iba a prolongarse en el Nuevo Mundo en contra de otros infieles, que, fuera de la verdad del Evangelio, habían realizado su misión histórica viviendo su pausada existencia misteriosa dentro de la conciencia colectiva de recias monarquías bárbaras tan grandes e ilustres como las de Nínive y Babilonia, que evoca el Antiguo Testamento con sublime estupor.

Aquí, en la Mesa Central del Anáhuac y en las encumbradas planicies del Perú, dos grandes imperios opulentos regían su propia vida ignorándose mutuamente, como si cada uno pudiera reivindicar, sin contradicción para su propio orgullo, la leyenda de su origen celestial. Y en la Península que, como avanzada de la cultura autóctona, hunde y baña la frente en las aguas del Mar Caribe, el arte predilecto de los mayas, la revelación hierática por excelencia de la arquitectura, levantaba sobre el asombro de la tierra monumentos enigmáticos dignos de rivalizar con las construcciones ciclópeas de Menfis y Tebas; monumentos en que la majestad del conjunto no ahorró

ciertamente el complejo primor de la decoración.

Naciones osadas y discretas que levantaron, a veces, como expuso un diserto orador, sus instituciones hasta la república, su poesía hasta la epopeya, su culto pagano hasta erigir al dios desconocido de Netzahualcóyotl pirámides de adoración, y su «ciencia hasta encerrar los días del año y las estaciones en un círculo de pórfido, desde cuyo centro el sacerdote revelaba la expedición misteriosa del sol por el Zodíaco».[2] Incipientes repúblicas o grandes imperios feudales en los que la guerra, como para los españoles, era culto común del dios y de la patria y que, aislados de la vida occidental, mostraban, no obstante, que sin auxilios extraños ni civilización europea puede la humanidad cumplir su destino y emprender su obra eterna bajo la paz de Dios.

Unos cuantos soldados españoles de esos que capitanearon Gonzalo de Córdoba, Juan de Austria y Alejandro Farnesio en las guerras de Europa; es decir, unos cuantos soldados invencibles, bajo las órdenes de Pizarra y Cortés, se lanzaron a la aventura sin rival. Camoens y Ercilla, épicos de la raza, han dicho en la pompa de sus reales octavas, brillantes como escudos de héroes, la audacia, el temor y la esperanza del alma ibérica abriéndose camino sobre el tiempo y el espacio con la punta de su acero triunfal. Mares y tierras nuevas salían al paso de los conquistadores, América mostraba ante sus ojos, absortos la grandiosidad de la próvida naturaleza: los bananos y las palmeras de los llanos ardientes que apenas si se elevan sobre el nivel del mar. En la pendiente de las cordilleras, en lo alto de los valles o en las grietas húmedas y sombrías, los helechos arbóreos y el quino que produce la corteza antifebril. Los geométricos cactus espinosos que el sílice yergue y tuesta el sol. La rosa alpina de los Andes, magnífica befaría que forma como dice Humbolt, un cinturón

purpurino en torno de los salientes picos. Los páramos fríos que azotan los huracanes. Los lagos silenciosos abiertos como pupilas a miles de metros sobre el mar y la blancura de la nieve en la cima de las montañas ungidas en la, gloria del sol… Sobre esta naturaleza opulenta el cruzado de la historia plantó la cruz.

Es decir, impuso con la nueva creencia la patria nueva. El pendón morado de Castilla es tanto raza como fe. Hernando Cortés y Francisco Pizarro traían no sólo una fuerza intacta, sino una religión o, lo que es igual, un espíritu nuevo. Ellos pudieron haber exclamado con el apóstol: «Las cosas viejas pasaron y he aquí que todas son hechas nuevamente.» Los ídolos americanos, fetiches, que dijeron los portugueses de los dioses africanos, habrían de doblegarse y desaparecer. Hombres de América y dioses de América debían ser vencidos. Principiaba la lucha pavorosa, la destrucción sistemática del pasado. Sobre el teocalli la iglesia, sobre el indio el español y en las hecatombes de Cholula y Tenoxtitlán, se engendró, con el estruendo de un derrumbamiento mitológico, la raza nueva, nuestra raza hispanoamericana, que recibió el bautismo sobre un mar de sangre y de horror.

¿Por qué será preciso que en el origen de todo lo grande esté el sacrificio? ¿Por qué el martirio anunciará la redención? ¿Tú lo sabes acaso, Inca Atahualpa, Cuauhtémoc, héroe, padre, señor?, ¿por qué para la gloria de tus hijos te abrazó las plantas y al fin te ahorcó indefenso el capitán castellano? Han dicho prudentes historiadores en su descargo, y los poetas lo dijeron también: el crimen fue del tiempo que corría, no de España. Profunda razón. ¿Permitiréis sin embargo, que un moralista sin sentido histórico, un moralista cristiano condene en el glorioso aniversario del descubrimiento el frenesí de la conquista?

¡Ah! nosotros los americanos amamos a España; sabemos que la conquista fue todavía más implacable para el espíritu del indio que para su poderío material; sabemos que poco, muy poco queda de nuestra cultura autóctona y no vamos a perder el tiempo en lamentarlo; pero aquella vieja lágrima que ha cantado un poeta melancólico y sutil, la lágrima ardiente de la raza vencida, todavía cae silenciosamente sobre nuestro corazón y lo hace estremecer al recordar cómo se rompieron las entrañas palpitantes de nuestros abuelos bajo los cascos del caballo de Cortés.

Hay quienes, en frases amargas y desconsoladoras se han atrevido a negar el alma colectiva de la raza hispanoamericana, declarando asunto de imaginación o escolástico devaneo su afirmación histórica. Hay quienes, escépticos o pesimistas, pretenden negar tan alta realidad decidiendo que tal espíritu colectivo no acierta a aparecer, al fin, con caracteres peculiares por ninguna parte. El escepticismo y el pesimismo, no sólo ésta, sino otras varias realidades augustas han negado, para obligarnos a caer de rodillas ante fetiches pequeños e inadmisibles, ante sombras desprovistas de personalidad, ante individuos menos reales, menos individuos diría yo, para marcar, dentro de tan exclusivo individualismo anarquista, mi pensamiento y mi convicción enteros.

Yo en cambio creo, como creéis sin duda vosotros, en la realidad de las intuiciones que proporcionan la llave de la explicación del universo y el norte firmísimo de la conducta humana; en estas formas substanciales de la vida, en estas síntesis arcanas de la humanidad; pueblos, patrias, nacionalidades, o razas; sacrosantas afirmaciones que solidarizan a cada instante el pasado y porvenir con el presente, y que simplifican con verdadera simplificación la historia, la cual, pensada dentro de ella, y no sólo al través

del choque o la alianza de las actividades individuales, deja de ser un caótico y desproporcionado drama interminable, y se convierte en una tragedia luminosamente compleja, sí, infinitamente compleja y desconcertante en un principio, pero reducible, en suma, a la diafanidad metafísica de la ley y el orden, armoniosa y divina como una obra de arte.

Cuando los hombres se unen entre sí por los vínculos de la lengua, la fe y las costumbres; cuando al través de los siglos arrastran su cadena de dolores, a la vez que confunden sus ideales inextinguibles y hermanan y unifican sus esperanzas inmortales, y lo que es más fundamental aún que todo eso, su aspiración incoercible por la justicia y el bien; entonces poco a poco se engendra y perfecciona el prodigio inefable: nace un alma colectiva suprema en la que se animan conjuntamente los espíritus, en la que se continúan tradicionalmente las generaciones, en la que la vida de los padres se infunde a los hijos, en la que los heroísmos se enlazan y se estrechan como un círculo de amor las esperanzas recónditas, en la que finalmente, la muerte se aniquila, y de donde, como por amplísimo cauce de fecundante y silencioso río, fluyen milagrosamente la civilización y la vida. Esta alma de mil almas es la raza, realidad que no alienta efímera duración de la materia, sino que se perpetúa en el decurso del tiempo, creciendo y desarrollándose desde un principio y siempre en perenne evolución.

Ya comprenderéis como tal realidad reclama un culto propio. Comprenderéis toda la intensidad humana de los triviales epítetos que llaman a la patria abnegada, santa, maternal; comprenderéis todo el alcance de la insigne fórmula moral que exige el sacrificio como ofrenda filial de gratitud, porque acaso penséis conmigo que el culto es algo espontáneo del espíritu que se exterioriza sensiblemente en

forma de acciones, ritos e imágenes, para afirmar la evidencia de seres que efectiva y racionalmente nos dominan.

Toda cosa noble y alta que sentimos nuestra, pero no porque la poseamos o abarquemos por completo, porque entonces la consideraríamos como accesorio o prolongación de nuestra personalidad; toda cosa de la cual, participamos, pero que nos excede tanto, tantísimo como exceden las cosas religiosas a las demás que no lo son por completo, hace conmoverse el fondo de nuestro ser, obliga a nuestros labios a prorrumpir en alabanzas, mientras graban nuestras manos su símbolo religioso y cantan nuestros corazones con ritmo solemne la grandeza milagrosa de su significación ideal.

Así la patria, la raza, de las cuales participamos todos, pero que nos subyugan por dictamen de nuestro íntimo sentimiento de dependencia, como diría el místico Tolstoi, nos obligan, por prescripción irrefragable, a prestarles culto, imponiéndonos su severa liturgia y consagrándonos en la ternura de su amor, definitivamente fieles… ¡La patria!… Yo la he visto en estas claras noches de octubre vagando en la penumbra del inmenso valle al pie de las altas montañas. Atribulada como las vírgenes de la antigua tragedia. Sueltos al aire sus cabellos, sus amplias vestiduras desgarradas y el ceño milagroso agobiado de pesadumbre. Ennegrecida su frente con el humo de pólvora homicida, el seno amantísimo salpicado de sangre, crispados sus brazos y exánimes por sostener, ellos solos, en la desgracia de los hijos, el tesoro de la humanidad que creían suyo, y en su rostro divino el pálido temor de perder en un día la herencia secular de las generaciones. Yo la he visto, después, erguida sobre sus tribulaciones infinitas, firmes sus rodillas, indómitas sus manos y el corazón inflamado en ira sagrada, «calzados los divinos talares que la llevan como a la inmortal Athenea por

encima del mar y de la tierra inmensa con la rapidez del viento, asiendo su lanza fornida, de punta de bronce, poderosa, luenga, robusta, con que destruye filas enteras de hombres siempre que contra ellos monta en cólera»:[3] y airada y magnífica nos lleva la delantera de la victoria, mientras que en el seno lúgubre de campos y ciudades retumba el cañón.

¡Basta ya de crímenes en la historia de América! Ya es tiempo de que los pueblos de esta parte del mundo demostremos nuestra aptitud para la civilización; de que los mexicanos especialmente, lejos de matarnos unos a otros como lo hemos hecho con singular predilección desde que se consumó la Independencia nacional, sepamos cumplir nuestro destino en la tierra y en la historia, frente al gran pueblo sajón de allende el Bravo, como avanzadas de la raza, del fantasma homérico involucrado en nuestras tradiciones y que sería capaz de llevarnos al sacrificio por defender los fueros eternos de la humanidad.

Que la conciencia de nuestra propia patria y de la raza hispanoamericana nos lleve de nuevo a honrar a Colón. Él fue la idea que se volvió realidad, el sueño que se hizo mundo, el anhelo que cuajó en humanidad… ¡Maravillosas equivalencias del destino! Honremos al navegante esforzado, al vidente, al inmortal. Los griegos lo habrían hecho un dios. Hagamos de él un padre los americanos. Ellos habrían cantado su leyenda como fueron cantando las leyendas de Prometeo, robador del fuego divino, de Aquiles homérico, del ingenioso Ulises que tantas veces lanzó sus naves sobre la líquida llanura del mar. Colón, profundo como Ulises y audaz como Prometeo, robó al viejo dios océano la Atlántida y la entregó a los hombres estupefactos de su siglo y de todos los siglos para hacer de ella una morada próspera y feliz. Inclinémonos ante su gloria, y que cada año, al volver

octubre, se decore la proa de las milagrosas carabelas con las palmas simbólicas y las coronas de laurel. (*Discursos a la nación mexicana.*)

EL CONFLICTO INTERNO DE NUESTRA DEMOCRACIA

> La tare dont les personnages de Flaubert sont marqués suppose chez l'être humain et à L'état normal l'existence d'une faculté es'sentielle. Cette faculté est le pouvoir départi a l'homne de se concevoir autre qu'il n'est. C'est el'e que, du nom de l'use des principales héroïnes de Flaubert on a nommée le Bovarysme.
>
> JULES DE GAULTIER

El mundo contemporáneo se gobierna democráticamente o tiende a hacerlo por modo incontrastable, a causa de una de esas razones capitales que, gracias a su evidencia, ahorra ulteriores desarrollos y corroboraciones subsidiarias: en virtud de que no puede gobernarse de otro modo. La soberanía radica y originariamente en el pueblo, como dice la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, porque, a medida que han pasado los siglos, cuantos orígenes pudieron asignarse a la fuerza pública, más bien dicho, cuantos respetos y acatamientos humanos existieron capaces de arraigar y sostener instituciones políticas, han desaparecido; todas las tradiciones, antes veneradas, se han deshecho y perdido, o quizás se han sumado en el único respeto, en la sola tradición que constituye la fuente

inequívoca de la soberanía, la masa humana, el pueblo.

Cuando se dice que el mundo contemporáneo se gobierna democráticamente, no se quiere significar, sin embargo, que el verdadero gobierno del pueblo por el pueblo, que es lo que etimológicamente ha de entenderse por la palabra democracia, se haya logrado en todas partes. Demasiado se sabe que la democracia perfecta no ha existido, y que acaso nunca haya de existir tal régimen supremo. Es ley esencial, principio inflexible de los esfuerzos humanos individuales y sociales, políticos y no políticos, tender constantemente hacia fines últimos y eternos, y no lograr, a pesar de ello, la plena consecución, el auge pleno de los más santos y caros ideales; pero seguramente vale más pugnar por conseguir una situación mejor, aun cuando nunca hubiere de lograrse tal estado, que contentarse con la realidad actual, imperfecta y condenable por más de una razón. Vale más saber esperar que saber conformarse.

Así, pues la democracia, que por motivos incuestionables tiene que ser la fórmula política única de los pueblos modernos, es, al mismo tiempo, una necesidad ingente y un ideal insuperable; algo que brota de las condiciones mismas de la civilización contemporánea, y algo que, en la esfera purísima de las ideas, responde a la noción más alta de justicia: el gobierno de todos por todos, la participación universal en la organización política, la atomización de la fuerza, la armonía colectiva de gobernantes y gobernados.

Cuando en torno de un hombre, el rey, el emperador, el autócrata, vástago de una estirpe ilustre, depositario y símbolo de las grandezas de un pueblo, parte material y humana de la patria inmaterial, representación individualísima del alma colectiva de una nación, se agrupaban los súbditos como en torno de un estandarte de

victoria, la soberanía residía real y positivamente en el monarca por el consentimiento unánime de la multitud; en él se sumaba, sin metáfora, todo el esplendor de la raza; y sus designios, aprobados y acatados por el pueblo, eran los designios de la colectividad en que imperaba. Pero hoy, ¿qué rey, qué emperador, qué caudillo, qué hombre concentra en sí mismo tan glorioso imperio? ¿En qué nación europea o americana dejaría el pueblo imperar al autócrata con dominio absoluto? El régimen constitucional del mundo ha establecido, en todas partes, ese interesante equilibrio inestable de reyes y parlamentos; y día vendrá, no muy lejano, en que el equilibrio se rompa; y una vez suprimido el último respeto, la última tradición secular, los reyes, venerables restos de tradiciones que se mueren ante nuestros ojos, desaparecerán para siempre lo mismo en Portugal que en Inglaterra, lo mismo en Rusia que en España. Hacia ese término preciso se encamina la evolución de las civilizaciones modernas.

En nuestra América el rey no existe y casi no ha existido en la historia; pero existe y ha existido siempre el caudillo; un rey temporal, generalmente más autoritario y pujante que muchos monarcas, un rey a título precario que, en un instante dado gobierna fuera de la ley, sobre la ley, contra la ley misma; y gobierna hasta que el pueblo le concede su favor, su aceptación, su respeto; pero llega un día en que el pueblo desacata al caudillo, vuelve a la ley, abomina del hombre; y entonces toda su majestad se aniquila, se desconocen sus servicios, se condena su dictadura, y el que antes fuera temido como un dios, es objeto más tarde del ludibrio y la ingratitud de los hombres.

Hoy cada quien nace consciente de su autonomía, más o menos circunstanciada y relativa. Todos sabemos que esencialmente somos libres y dueños de nosotros mismos, y

rechazamos por ende el gobierno tradicional como hemos rechazado otras muchas tradiciones políticas, civiles y religiosas. En este constante derrumbamiento de hábitos y tradiciones que es una de las nobles características de nuestro tiempo, el gobierno tiene que ser democrático aun cuando fuere imperfecto. Nuestra libertad sólo se subordina a la libertad de todos; nuestra personalidad, que se sentiría menoscabada al inclinarse ante un hombre, no se lastima cuando se somete a la voluntad del conjunto. Por eso habremos de ser demócratas; porque si el gobierno debe existir, sólo puede basarse en el consentimiento mutuo, en la cooperación dentro de la ley, en el convencimiento de que, al someternos a un régimen, a un poder, somos una parte de ese régimen y reside en nosotros una partícula de esa fuerza. Así es menos lastimosa esta triste necesidad social de obedecer, y menos irritante esta dolorosa prerrogativa de mandar.

Pero si se pretende imperar negándonos toda participación en el mando, de fijo que protestamos, de fijo que reclamaremos el goce político de pensar que al mandar y al obedecer no hacemos sino imperar y cumplir lo querido por nosotros mismos; y, tarde o temprano, se reducirá a la impotencia quien, en un instante dado, pudo creer que gobernaría sin nosotros: La democracia es la fórmula política del individualismo moderno, cada vez más intrépido y celoso de sus prerrogativas esenciales; y como es, al mismo tiempo, el régimen político absoluto, la perfecta colaboración del conjunto en la cosa pública el ideal que nos inspira y la realidad que nos sustenta coadyuvan en pro del desenvolvimiento fatal de las ideas y los sentimientos democráticos. Pretender oponerse a tal ímpetu evolutivo es desconocer profundamente las grandes corrientes sociales; empeñarse en constreñir el empuje avasallador de la

historia.

En síntesis puede decirse que el conflicto interno de todas las democracias modernas es éste: tal fórmula de gobierno se impone por virtud de necesidades sociales y psicológicas apremiantes, es el último progreso de las instituciones políticas, pero, aun cuando no sea concebible otra forma de gobierno, todavía están lejos los hombres de poder vivir como tienen que vivir y como deben vivir políticamente; todavía la pobreza, la ignorancia y la injusticia impiden el advenimiento de la era de las democracias perfectas.

Aplicando a nuestro propio ambiente social las ideas generales anteriormente expuestas, es posible declarar las condiciones peculiares a nuestra democracia y formarse opinión adecuada de los obstáculos que se oponen, en lo interior de nuestro ser político, al triunfo de las prácticas democráticas. Señalemos, en rápida síntesis, los remedios oportunos de nuestra situación actual, indecisa, inquietante, dramática.

La Constitución del 57 proclama que México es una República democrática, representativa, federal; es decir, que nuestra nación ha de regirse por un gobierno idealmente perfecto. Puede afirmarse que desde el año de 1857 hasta este de 1913, la Constitución ha regido soberanamente en el papel venerable en que está escrita, pero ni media hora ha sido, como debe ser, la ley fundamental de nuestras actividades nacionales. ¿Quiere decir esto que todos nuestros gobiernos han sido malos o que la Constitución es algo completamente irrealizable? ¿Significa la comprobación de este hecho que debemos modificar el Pacto Federal para ser felices, o que habremos de seguir siendo infelices dentro de las prescripciones del Pacto Federal? ¿Es México, por ventura, un pueblo inadaptable a las condiciones de la

civilización contemporánea, o las actuales circunstancias de nuestra vida política son, *mutatis mutandis*, las de todos los pueblos de la tierra? He aquí las interrogaciones que formula nuestra conciencia a propósito del drama interno de nuestra democracia. ¿Será la Constitución del 57 la causa de todos nuestros malos gobiernos y de nuestras incomparables revoluciones intestinas?… La respuesta se impone: Hay que adaptar las prescripciones de la Constitución al ambiente histórico y moral, y practicar, después de la reforma, la firme voluntad de cumplir los preceptos modificados y formulados. La ley es siempre un bovarismo, un ensayo de sanción del bien social; pero el bovarismo que desconoce por completo las condiciones de la realidad, es un mal, y el que logra sintetizarla con las formas imperativas del ideal, es el mayor de los bienes jurídicos y políticos. Es necio declarar que la democracia no puede proponerse a nuestro pueblo para su forma de gobierno; pero es demencia querer alcanzar la perfección sin el esfuerzo combinado de las generaciones.

Los conceptos generales anteriormente apuntados sirven para proporcionarnos una primera solución, el principio de una solución, a las graves vacilaciones que antes también se propusieron. En suma, lo que comprobamos fehacientemente es que México es una democracia imperfecta, a las veces, trágicamente imperfecta; pero, así y todo, México no es una excepción entre los pueblos ni un monstruo entre las naciones. Es, simplemente, una de tantas sociedades contemporáneas en las que la democracia, a pesar de ser la única forma de gobierno posible y la sola preconizada por la justicia absoluta, no puede realizarse por completo; en la que, acaso, existen más causas negativas, más condiciones contrariantes del ideal político que ansiosamente se busca.

Fuimos una colonia española y nuestros mayores hicieron apresuradamente de nosotros una república federal y democrática. Somos un conglomerado de razas distintas, una síntesis, un tanto abigarrada, de culturas diversas, un país de vastísimo territorio, y además, un país pobre, con formidables problemas étnicos y agrarios, con problemas pavorosos relativos a la educación pública, a la organización de la justicia, al ejercicio orgánico del sufragio. Pero existen otras naciones, gemelas nuestras, hijas de España y sus tradiciones, herederas de su genio colectivo, que, como nosotros, tienen los mismos problemas, la propia organización política, el mismo origen étnico, la misma enorme riqueza potencial de nuestro suelo y la propia falta real y actual de recursos económicos.

Nuestros mayores nos declararon prematuramente republicanos y demócratas. —Oscar Wilde ha dicho con su habitual ingenio de brillantes paradojismos: lo que es prematuro es perfecto—. No vamos a creer a Oscar Wilde; pero disculpemos la actitud quijotesca de los jacobinos diciendo en su abono que, cuando nos erigieron en república democrática, tenían el ideal contemporáneo, habían perdido ya el respeto hacia las tradiciones políticas del régimen colonial, y el pueblo mexicano lo iba a perder también como ellos.

Habría sido mejor, sin duda, un tránsito menos brusco, una historia nacional menos dramática, de lenta evolución, de gestión pausada, acompasada, uniformemente acelerada, como dicen los matemáticos; pero las naciones no marchan acompasadamente, porque no las guía la pura razón, sino el sentimiento; ni es geométrico y exacto su destino, ni, sobre todo, es tiempo ahora de pensar lo que habría podido o debido acontecer, sino de aceptar lo acaecido, todo lo acaecido, errores y verdades, bovarismo y quijotismo

generosos e imperfectos, de robustecer nuestro amor a México tal como es y ha sido, y de subordinar los intereses menores al supremo interés de la patria.

Sucede en varios casos que un revolucionario, un apóstol, delata ante el pueblo los defectos de determinado gobierno; el pueblo se convence de la justicia que asiste al que los muestra, lo sigue, lo aclama, lo hace triunfar; y cuando llega él, a su vez, a ser gobernante, reaparecen los defectos apuntados, y quienes antes los condenaron los cometen ahora, dando margen a que otros, como ellos, se lancen a delatarlos, para después no poderlos evitar cuando logran escalar las magistraturas supremas.

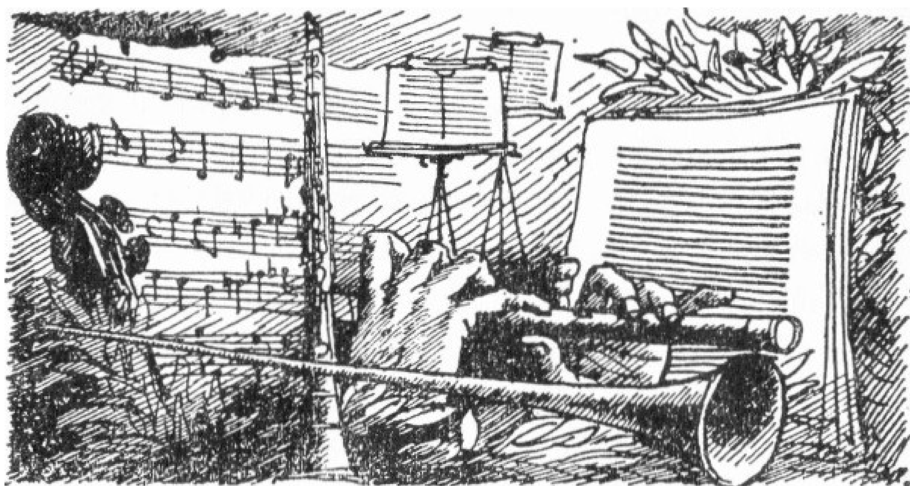
Éste es el esquema de nuestras revoluciones, la síntesis de nuestras vicisitudes; pero hay que advertir que, a cada paso, se adelanta algo. Las libertades que anteriormente no se tuvieron, se disfrutan más tarde, por más que parezcan disminuirse momentáneamente; los impulsos que jamás se habían sentido, se sienten y cunden, y, en suma, siempre queda un acercamiento al propósito último, al fin superior que se persigue al través de los años y que se va logrando todos los días, sin obtenerse nunca por completo. Eso es la vida individual y colectiva: la búsqueda de la felicidad absoluta, que nunca se halla, y el hallazgo de algo mejor que se va construyendo cada día.

Para acelerar el movimiento, ya secular, de nuestra democracia, han de satisfacerse tres necesidades supremas: la económica, la jurídica, la intelectual; en otros términos: no debemos pensar en poder llegar a ser un pueblo fuerte si no poseemos las tres virtudes correspondientes: riqueza, justicia, ilustración, virtudes cardinales de las verdaderas democracias como Francia, como Suiza, como los Estados Unidos. Mas es inútil bregar por su consecución, si no

vivimos en el ambiente propicio de la libertad. No puede establecerse una política agraria adecuada sin el ejercicio más o menos imperfecto de la democracia; no puede alcanzarse el funcionamiento adecuado de la justicia sin la propia base de libertad; ni la política nacional de la instrucción pública será oportuna fuera del libre ejercicio del sufragio. El error de Porfirio Díaz consistió en preferir sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos, en creer que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes, y sobre todo, en pensar que el bienestar nacional exigía la supresión de las prácticas democráticas; por eso su gobierno, que aconsejaba el lema poca política y mucha administración, cayó vencido. El apostolado político de Francisco I. Madero preconizó lo contrario, y éste es su principal acierto, su noble virtud para la historia, en medio de los errores graves o leves en que pudo incurrir, en que seguramente incurrió. Prosperidad económica social, no industrial, no comercial, no capitalista, no circunscrita; justicia, instrucción pública: tales deben ser los *desiderata* de los mexicanos de buena voluntad. Pero mientras nuestro pueblo no exija a sus gobiernos la práctica de las instituciones liberales, las prescripciones del derecho serán ilusorias, nuestra vida política adolecerá de sus defectos característicos, de sus perennes imperfecciones y el conflicto interno de nuestra democracia persistirá con sus dramáticos efectos, nutriéndose constantemente de sí mismo. (*Filósofos y doctrinas morales.*)

24 de abril de 1913.

ENSAYOS DE CRÍTICA LITERARIA Y MUSICAL



COMENTO BREVE DE LA ODA A LA MÚSICA DE FRAY LUIS DE LEÓN[1]

Señores Académicos:

Grande es mi osadía al traeros, como ofrenda de agradecimiento imperecedero por la honra y merced que me deparasteis al elegirme para disfrutar de los dones de vuestra compañía, algunos humildes pensamientos filosóficos sobre la oda inmortal de Fray Luis de León, que principia:

> El aire se serena
> y viste de hermosura y luz no usada
> Salinas…

Oda en que tan alto campea el pensamiento como flores, pura la emoción; poesía, entre todas las castellanas, de suma perfección formal; y que, música en sí misma como la música que canta, diríase, más bien, el concentro de una lira

que el propio Arquitecto del mundo concordara en su sabiduría con el ritmo arcano sobre que se sustenta el móvil equilibrio del Universo, como sobre sutil cimiento de insondable hermosura y verdad.

¡Cuántas veces, en la sociedad de la meditación, a la hora en que se prepara sigilosamente en la sombra de un nuevo día, tan singular dentro de su genuina belleza como todos los otros venideros y pasados, la Oda a Francisco Salinas, aprendida de coro en la juventud y recitada en la intimidad de la conciencia, me habló de infinito y perfección! ¡Cuántas me apartó de la vida que fluía para sumirme, siquiera por un instante, en el sosiego de la eternidad! Alguna hubo, tan próxima al deliquio, que perdía acaso el contacto de la tierra —al menos lo creyó mi entusiasmo—, y sentí que a mi ser nacían alas, y que así libre y limpio de atributos carnales, ascendía o me abismaba, no sabría decíroslo, en la oscuridad luminosa de Dios.

Fray Antolín Merino, en el prólogo que puso a las obras del insigne poeta, dice que: «Fray Luis canta con el espíritu mirando al cielo, pero con los pies aherrojados en la tierra, y su canto es doloroso como el suspiro del desterrado.» Por eso su lírica me conmueve más hondamente que los puros arrobos místicos del beato Juan de la Cruz. Acaso un serafín oiría con más delectación al poeta del Carmelo. Su canto es sólo dicha, sólo triunfo de amor. Pero la criatura humana, la desterrada criatura nostálgica que no es estrella iniciada ni piedra inconsciente, sino mezclada o síntesis de bestia y dios, escuchará siempre más inteligiblemente la canción de Fray Luis, percibirá mejor el drama del desprendimiento gozoso que concibió su numen, que no el puro temblor místico y extático de San Juan de la Cruz. Al menos, dejadme deciros yo que prefiero —sin imponer dogma ni declarar supremacía—, la nostalgia de la Vida Retirada y la

Noche Serena al efusivo palpitar del Cántico Espiritual entre el Alma y su esposo Jesús.

Y el desprendimiento de la «cárcel baja, oscura», abandono o renunciación, lo dice, más inmaterialmente aún que las demás poesías del gran lírico su Oda a la música: porque la tenue atadura del sonido, el número armonioso de la vibración musical son, de todos los vínculos físicos que nos refieren a la materia, los más sutiles y próximos a nuestra esencia espiritual.

En la Oda a la Ascensión envidia a la nube que arrebata al Señor. En la Noche Serena, querría asirse al manto de María para subir con ella al Paraíso; mas, por vividos que fueren estos raptos de platónica fantasía formulados en elocuentes imágenes que sólo hieren la vista y cuajan en la extensión material; por íntegros que se muestren a los ojos del alma, nunca igualarán en su forma y colorido humanos, demasiado humanos, a la muerte que da vida, al desmayo dichoso que amortece los sentidos a los bienes del mundo y los despierta al bien divino, a la quieta vida de la eternidad.

Iniciase la Oda a la música del ciego Salinas con una suavísima estancia que, en sus dos primeros versos, expone la paz y liberación del alma transida del arrobo sonoro:

Y viste de hermosura y luz no usada…

El aire se serena

Sentimiento de pura armonía y recíproca anuencia de las cosas con el arcano del ritmo; pitagórica concordancia del mundo y el alma que ya dirá después el poeta con sublime estupor; pero, desde un principio, al gobernar la mano del músico ciego la extremada y sutil melodía, ilumínase el ambiente, cálmase el viento y vístese de hermosura.

Sonó la lira y comenzó el ensalmo. Es, cabalmente, el hechizo del arte que, como disfruta del mundo no para la

satisfacción ruin del apetito ni para la desinteresada contemplación que lleva en sí su fin, suprime de golpe el ardor de la pugna de cada momento, el engaño de la actividad insensata y confusa, y halla, tras de la realidad de la vida, el arquetipo platónico, la idea incorruptible que se brinda y comunica en toda su inviolada verdad.

Y con la revelación estética, sale el espíritu de su olvido carnal aviva la memoria y suma al deliquio menor del arte el místico recuerdo de su esencia:

A cuyo son divino
mi alma que en olvido está sumida,
torna a cobrar el tino,
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida.

Los fines económicos de la existencia —conociéndose el alma a sí misma— los desdeña; mejórase en pensamiento, aléjase del vulgo, y, aun la propia belleza objetiva, antójasele engañadora y caduca. ¡Tan encumbrado es el destino humano que la propia hermosura parece negarse con el objeto de obtener de su anonadamiento de sabiduría más alta de todas, la ciencia teológica y moral!…

Cesa entonces o, por mejor decir, pasa a su segundo plano la musical armonía de las cosas corpóreas; aguarda a ser nomás el cortejo humilde de la Increada Armonía. El místico oyente.

Traspasa el aire todo
hasta llegar a la más alta esfera
y oye ahí otro modo
de no perecedera
música que es de todas la primera.

¿No percibís uno como movimiento recóndito que parece

animar en su bella estructura interna a la estrofa?:

> ... otro modo
> de no perecedera
> música...

¿Sentís cómo se disloca o rompe un ritmo para realizarse en otro superior?...

En la quinta estancia es la visión del Cristo Músico. Pitágoras —cuenta Jámblico— había inventado cánticos para aplicarlos a las diferentes situaciones del espíritu. Unos destinados a calmar la cólera; otros a enardecer la voluntad abatida; otros, en fin, a infundir el alma humana en el número cósmico, unificándola de este modo, como en el sonar indistinto de una campana, con la fórmula todopoderosa generadora de dioses y hombres.

Fray Luis de León que, como Pitágoras, oyó la música de las esferas, hácela proceder del Gran Artista de los mundos. Él mismo suena la crítica sagrada cuya armonía sostiene la fábrica del universo. ¡Qué asunto para inspirar a un gran pintor cristiano, como Fray Angélico de Fiésole! Si el pintor de Italia hubiera podido conocer los versos del poeta castellano, acaso tan asiduo frecuentador de los ángeles como fue, habríanos legado la imagen pictórica del Cristo Músico, y podríamos hoy, quizá, admirar la gloriosa aparición a manera de icono bizantino, suave Cristo de ondulados cabellos, larga y áurea barba y labios de bendición, cuya rara finura destacaría en el azul y oro de un esmalte perdurable, entre coros de serafines y arcángeles que, fundidos en un arco-iris místico, como los que Dante vio, lanzarían a los vientos de la Rosa y corearían con sus trompetas y címbalos el sonar de la cítara divina. Sólo Bach, en el Sanctus de una misa sublime nos acercaría, en alas de su música alegre y seráfica, a este Cristo Músico de Fray

Luis que

con movimiento diestro
produce el son sagrado
con que este eterno templo es sustentado.

Mas, no creáis que, por el rumor de la música divina, por la misteriosa comprensión subitánea de los ritmos esenciales del mundo, deja de vibrar la música terrena; sino que

entrambas a porfía
mezclan una dulcísima armonía.

El ritmo del arte del ciego Salinas fúndese —nos advierte el poeta—, en la música increada. En un concierto vínico con el real sonido que perciben los oídos y el que presiente el alma en su éxtasis. La música del mundo se convierte en una efusión de la música universal, y la mano del catedrático de Salamanca cíñese inescrutablemente al compás que mueve la cítara de Dios.

Por fin, el alma, de la prisión corporal, vuela al cielo del deliquio:

aquí el alma navega
por un mar de dulzura, y finalmente
en él así se anega,
que ningún accidente
extraño o peregrino oye o siente.

«El alma, dice Plotino en su célebre descripción del éxtasis, no ve a Dios si no logra desvanecer la inteligencia que en ella reside… No existe ya intervalo alguno, dualidad; ambos, alma y Dios, son uno mismo; imposible seria distinguirlos mientras permanecen en presencia. La intimidad de esta unión es la que imitan, aquí abajo, quienes aman y son amados, al tender a fundirse en un solo ser. En este estado, el alma no siente su propio cuerpo; no sabe si

vive, si es hombre u otra cosa distinta del mundo…»

El estado anímico descrito por el místico pagano de Alejandría lo describen también los versos del fraile agustino.

Aquí el alma navega
por un mar de dulzura…

¡Sólo para la perfección del éxtasis alienta el espíritu! Es una completa afasia de todo ser individual; abdicación absoluta, pleno abandono de la criatura que gravita hacia el Creador. La fascinación musical ha ido, paso a paso, de escaño en escaño, ascendiendo por la mística escala de Jacob. Abajo duerme la carne su amodorramiento esencial. Arriba se deslizan los ángeles. En la cima nubosa, que el alma huella al fin, luz increada se muestra. Habla Dios. El poeta nos pinta su sensación de infinito, su musical transporte, su enajenación victoriosa, inconsciente, que vuela sin obstáculos, sin alas, en los libros etéreos de la revelación. La armonía cósmica invadió el corazón humano. Dentro del pecho del poeta canta el murmullo universal. La entraña palpitante, redimida de su comercio con los hombres, sentiría brillar dentro de sí los astros, correr los ríos del mundo, trinar las aves y erguirse las montañas perforando el cielo… Al fin ya no hay variedad pintoresca, diversidad tumultuosa, polifonía, sino desmayo y paz:

¡Oh muerte que das vida!, ¡oh dulce olvido!
¡durase en tu reposo sin ser restituido
jamás aqueste bajo y vil sentido!

Pero la generosidad de Fray Luis no ha de permanecer más de un instante en el goce estético y místico, sin llamar a los hombres, como Beethoven en el coro final de la IX Sinfonía, a participar de la dicha que lo embarga. Gozará en el bien de los otros. Un cristiano sabe que su felicidad

egoísta es sólo quimera satánica, torpe y maldita ilusión. Quien desee ser feliz ha de poner su ensueño en otro ser, en todos los seres capaces de ventura. ¿Cómo se contentaría si supiera que hay otros descontentos? ¿Cómo amaría a Dios si no se esforzara en hacer que todos le amasen?…

Por eso, la quietud de su bien singular se interrumpe de pronto con el recuerdo de sus hermanos; y, discípulo del Jesús que predicó en el Monte las Bienaventuranzas, clama con tierna voz:

A este bien os llamo
Gloria del Apolíneo sacro coro,
amigo, a quien amo
sobre todo tesoro,
que todo lo demás es triste lloro.

Y mientras los amigos llegan al llamado del poeta, él hace votos porque no cese de sonar la música de Salinas, arrebatándolo a las esferas de la contemplación, en tanto quedan sus sentidos para siempre muertos a la diaria y confusa brega del vivir.

Señores Académicos:

El heroico fraile agustino —heroico conforme al gallardo tecnicismo de Gracián— es, acaso, entre todos los poetas castellanos, el más perfecto. Recuerda por su lírica entusiasta y serena la noble poesía clásica; y, aunque, como dijera un insigne crítico, hubo en su arte relieves de Horacio, vibra en su corazón la centella divina del Calvario. La flor sangrienta del cristianismo perfumó su plectro y cristalizó su ideal; el cielo de los mártires formó su paraíso; la virtud superior de su numen fue la caridad. Cabalmente por ello ha de contarse entre los grandes líricos de la historia. Porque, ¿qué es la civilización occidental sino la síntesis maravillosa de la

eterna sonrisa de Grecia y las lágrimas de Jesús?...

Me represento yo a Fray Luis en la propia ciudad de Minerva y en los días gloriosos de Pericles y Platón. Mírolo discurrir por las calles de Atenas, no ciertamente como advenedizo, sino como ciudadano legítimo de aquella ejemplar ciudad. Los mármoles y los hombres de entonces sentirían, tal vez, no serles extraño del todo el fraile extranjero; y el viento mismo, siempre amigo de Athenea, soplaría, quizás, suavemente, moviendo los pliegues del sayal agustino, y les haría tomar la disposición armoniosa de los de las estatuas que Fidias labró; porque el poeta castellano, así en su prosa acabada, como en sus odas perdurables y sus perfectos sonetos de amor, nos trasmitió redivivo el secreto de la íntegra belleza que Apolo derramó a raudales sobre el suelo de Ática, propicio al ideal.

Ahí quede Fray Luis devuelto a sus hermanos vencedores, los líricos griegos y latinos; pero más cerca de nosotros por su amor nazareno y su bendita abnegación. Quede con su Cristo en las manos y su piedad profunda en el alma, y sienta, tal vez, que la diosa de glaucas pupilas atónitas le brinda una de sus miradas predilectas, mientras en su pecho se enciende la llamarada de la Cruz. (*Discursos a la nación mexicana.*)

CLAUDIO DEBUSSY

Le canon grande et nous entendons que le rossignol ne chante plus.

JEAN CHANTAVOINE

Hay un problema viejo y nuevo siempre, que cada día

parece admitir diversa solución: el íntimo comercio de las artes entre sí. ¿Será, acaso, insoluble? ¿Serán los problemas artísticos de índole diversa de las cuestiones científicas? ¿Admitirán tantas soluciones, cuantos esfuerzos geniales se emprendieren encaminados a resolverlos?…

Las hermanas inmortales surgen como espontánea realización de un mismo Arquetipo; y, sin embargo, cada vez que se proponen colaborar, para ofrecernos el encanto sintético de sus dones en una obra de arte simultánea y cordial, algún mágico hechizo —que también pudiera ser una ley providencial—, las separa sin remedio, y deja intacto el problema de su unión.

Mozart, Gluck, Wagner, Verdi, toda la historia del arte dramático musical, en un ensayo encaminado al logro de la amistad indisoluble del drama y la música; mas, a pesar del genio, el problema es tan interesante, hoy como lo fue para los trágicos griegos. Cada vez resulta tan inconmensurable como antes, la distancia que media entre los mundos artísticos. ¿Será el *dramma per musica* un contrasentido eterno?… La última solución es tan buena como la primera, y no tiene mérito diferente de haber sido la última. El progreso artístico es una mentira estupenda. «La obra maestra —dijo Hugo— es igual a la obra maestra.» Por eso pondremos junto al *Don Juan* de Mozart, el *Orfeo* de Gluck, el *Tristán* de Wagner y el *Othelo* de Verdi, esa exquisita e inquietante obra maestra, que bordó el ruiseñor francés sobre el bello drama simbólico de Maurice Maeterlinck.

Wagner, el último dios, el vidente del *Crepúsculo de los Dioses*, resolvió la dificultad restringiendo a los límites esenciales del mito, la fábula dramática; y combinando en el «drama puramente humano», drama y leyenda, música y religión. Por algún tiempo, se creyó que los destinos de la

música dramática habíanse fijado para siempre; mas, he aquí que, muerto el Titán, sólo queda viviente su esfuerzo como acto heroico y excepcional, no como ley ni imperativo de creación. Verdi realizó su *Othelo* y su *Falstaff* con recursos propios, y Claude Debussy ha maravillado al mundo, entregándole el milagro de una nueva solución. El debussismo, sin duda, es tan falso como el wagnerismo. Sólo Wagner y Debussy son verdaderos. En arte, las escuelas son decadencia, escolástica, imperfección. Nomás el genio tiene razón. ¡No se equivoca nunca!

Os invito a unos breves instantes de recogimiento espiritual. Nuestro músico no supo jamás de himnos pindáricos ni tetralogías gigantescas. Habríase anonadado ante las últimas, como una figulina de Tanagra al pie de los monumentos faraónicos. Su obra tiene la incongruencia dinámica de las nubes; el perfume, a veces, de las cosas marchitas; a veces, también, la precisión etérea de la arquitectura de las arañas. Fulgura con luz que alumbra y no calienta; place con el exótico abandono de la renunciación. Si queréis hallar en él la claridad del mediodía escultórico, tropical, la franca y llanísima verdad, os desilusionaréis sin remedio. Si gustáis del rapto frenético y el ademán gallardo; el color rojo y dorado de la apoteosis heroica y sangrienta; si os subyuga oír sonar la trompa épica, no vengáis a escuchar la lírica declamación de Debussy.

Pero si sabéis cultivar vuestros propios estados subjetivos, adivinando la transición musical de los matices, la palpitación del ritmo interior, que se difunde y agranda como el sueño, la oración y la muerte; si habéis sentido, por ventura, que vuestra melodía espiritual se prolonga en el movimiento silencioso de la hierba, el rumor arcano de la brisa, el oleaje que arruga el espejo del lago y la vibración que causa el estremecimiento de una flor; si tenéis el alma

vagorosa e indecisa, y os interesan su placer y su temblor, venid a insertaros en la magia de estas ondas casi silenciosas, levemente musicales, y, a un tiempo, intensas y profundas, como el sueño, la muerte y la oración.

Claudio Aquiles Debussy nació el día 22 de agosto de 1862, cerca de París, en Saint-Germain-en-Laye. Una discípula de Chopin, la señora de Sivry, supo hallar en el niño disposiciones extraordinarias, y tuvo la claridad o la intuición de su porvenir. La suprema elegancia de su abuelo musical, el admirable Chopin de los Preludios y las Mazurcas, se transmitió al futuro compositor, desde sus comienzos en el difícil arte a cuyo cultivo se entregó. Alguna chispa del genio aristocrático de Chopin prendió, quizás, la divina antorcha en el alma hermética de Claudio. Desde entonces fue su conciencia artística un homenaje a la individualidad de la creación.

Alumno del Conservatorio de París, alcanzó varias recompensas escolares. Su cantata *L'Enfant Prodigue* —exhumada luego del triunfo de *Pélleas*, y justipreciada por la crítica—, mereció, en 1884, el gran premio de Roma; pero, antes de partir rumbo a Italia, tuvo el artista la ocasión de viajar por Rusia. (Primer contacto de su espíritu en formación, con el país de Moussorgski y Rimski-Korsakof.)

En 1889, emprendió el viaje clásico al santuario de Bayruth. Wagner, el Wagner de *Tristán* y *Parsifal*, lo conmovió hasta las lágrimas; pero, cuando en 1890, volvió a la Meca de la religión wagneriana, y tomó de nuevo a su amada tierra latina, era ya un disidente indudable. Entre ambas próximas peregrinaciones de religiosidad y escepticismo, el Boris Godounow de Moussorgski habíale mostrado su sendero. No podía amar dos formas artísticas tan disímiles. O el arte ruso o el alemán. O el mosaico

bizantino de deslumbrante colorido, o la melodía infinita wagneriana.

Por aquel entonces frecuentaba Debussy el cenáculo literario de Stéphane Mallarmé.

Si los antecedentes musicales del artista están en Chopin y Moussorgski, más bien que en Wagner, sus modelos o inspiraciones literarias, proceden del selecto grupo de artistas y poetas que, continuando el esfuerzo de rebelión literaria contra el inhumano impersonalismo del «Parnaso», iniciado ya en *Les Amours Jaunes* de Tristán Corbière y la *Saison en Enfer* de Rimbaud, aclamaba como príncipe de las letras francesas a Paul Verlaine, mago de la poesía intuitiva y simbólica que sugiere y no expresa, indica y no concluye; poesía musical entre todas. Según la estética simbolista, debía el verso invertebrarse, sutilizarse, disolverse en el conjunto del poema, como se sutiliza y disuelve una nota en la polifonía musical:

O triste, triste était mon ame…

Je devine à travers un murmure…

La musicalidad verleniana sometióse a la estética exacta y profunda de Mallarmé. Este poeta, gran señor inglés de su propio dominio, quería exaltar a la poesía a la cima del arte supremo, que concibió Hegel en su Estética; esto es, a la síntess y compendio orgánico de las artes: especie de wagnerismo poético y no musical; microcosmos reflector del universo. El poema había de ser, a un tiempo, imagen plástica, símbolo filosófico, expresión sentimental, y música siempre. *L'Après Midi d'un Faune*, audaz égloga de Mallarmé, inspiró una de su más bellas creaciones —acaso la más bella— al músico admirable. Colgaba el pájaro su nido de las bóvedas de la capilla del simbolismo. Iba a desleír sus trinos en la arrobadora luz tamizada por los santos vitrales

del templo.

Jamás se apartaría, en lo venidero, de su familia artística. La lectura de *Pélleas et Mélisande*, el drama simbólico de Maurice Maeterlinck, fascinó a Debussy. Durante diez años trabajó en su elaboración. Interrumpía sólo su esfuerzo para brindarnos sus obras correlativas: sus célebres «Prosas Líricas», sus «Canciones de Bilitis», sus maravillosos «Nocturnos» a las Nubes, las Fiestas y las Sirenas; «pintura —dice un crítico— no de los objetos ni los seres (nubes, fiestas y sirenas), sino de sus luces, de sus reflejos, de sus vibraciones que comunican al aire, al espacio por ellas conmovido». Por fin, el 30 de abril su aparición triunfal, no obstante la actitud indecisa del dramaturgo belga, y el estupor de los músicos de la orquesta. Claude Debussy asistía al acatamiento y sanción de su genio.

«Obra nueva y de las más considerables —asegura Camille Mauclair—. Traía un mentís sistemático al wagnerismo; un nuevo modo de declamación lírica. Estaba construida sobre armonías que daban la impresión de no haber sido oídas nunca. En fin, reunía la seducción de una obra legendaria, de un “primitivismo” refinado e ingenuo, a la de un modernismo intenso.» En efecto, lejos de internarse por la selva espesísima de la polifonía wagneriana, y dar la forma torturada y estrepitosa de la música moderna como comentario al misterioso poema de Maeterlinck, Debussy realizó la gran ley histórica de la innovación por el recuerdo, por el retorno a otras formas artísticas; al menos, por su libre selección del gusto musical de otros dias más claros y ecuánimes. Lo que obraron en sus cuadros los prerrafaelistas, sonriendo místicamente a Giotto y Boticelli, sobre la perfección marmórea de los superhombres del Renancimiento, lo creó, en cierto modo, para la música, el artista francés, merced a su concepción purísima de la

declamación lírica. Logró que el *dramma per musica* autónomo, si no independiente del verbo, siguiera no obstante, los más sutiles movimientos dramáticos, y manifestara su libre sumisión, no a la poesía misma, sino al designio de la amistad de las artes, amistad de ideas platónicas que, según dice Walter Pater en su comentario al Filósofo, «se tratan entre sí como personas»; amistad en la que nada se da al amigo para él mismo, sino para el triunfo del amor; amistad en la que nada ha de exigirse tampoco, diverso de la inspiración bastante a llevar a cabo la obra común.

Así caminaron juntas, por la nueva vía descubierta, la poesía y la música, juntas y libres, aliadas y diversas, sin compromisos estériles, ajenos a su índole propia. Como dos seres afines que hablaran, irremediablemente, lenguas distintas; como amantes que, sin abdicar de su individualidad, fundiesen sus almas en el deseo de un nuevo ser; como astros luminosos y distantes que, sin atraerse entre sí, girasen, dócilmente, en torno de un mismo centro ideal.

Debussy realizó la idea leibniciana de la armonía preestablecida. El cuerpo y el alma, la poesía y la música, como los relojes de la célebre hipótesis, marcarían la misma hora, pero no porque se identificasen sus mecanismos, sino porque el propio pensamiento les haría trazar su ciclo eterno, y proveería al milagro de la concordancia de cada segundo.

Posible era, pues —no sólo posible, sino real— orientar el porvenir del arte lírico, por senderos imprevistos, a pesar del genio de Wagner, supremo dictador musical del «momento histórico», gran «polarizador» de las energías artísticas del siglo. ¡*Pélleas et Mélisande* subrayaba, gloriosamente, la

perenne vitalidad del genio francés!

«Quiero escribir mi sueño musical completamente desprendido de mí mismo; cantar mi paisaje interior con la cándida ingenuidad de un niño», decía el Maestro, exponiendo su estética. Su concepción panteísta y oriental de la vida, era como moral budista o epicúrea de perfecta y asidua contemplación. «El budista —dice un texto sagrado del Indostán— ha de mirar todas las cosas como si fueran de igual naturaleza que el espacio; como si fueran, permanentemente, lo mismo que el espacio; sin esencia, sin substancia...» Debussy no analiza los movimientos del alma, los funde con el tono del paisaje. No reivindica el ego humano frente al conjunto cósmico. Jamás esculpe la individualidad. Déjala disolverse en su ambiente; matízala con los movimientos de las nubes y el rumor de las hojas; tórnala hermana de la existencia inanimada; cómplice, sobre todo, de la luz. Con los misterios del espíritu, indiscernibles del misterio del mundo, forma el nácar de su creación. Mejor que nadie supo comentar la cambiante música del iris. Su arte es azul, «azul de los claros del cielo que aparecen después de la lluvia, entre las desgarraduras de las nubes», como el verso hermético de Mallarmé:

> Imiter le Chinois au coeur limpide et fin
> De qui l'extase pure est de peindre al fin
> Sur ses tasses de neige a la lune ravie
> D'une bizarre fleur qui parfume sa vie
> Transparente, la fleur qu'il a sentie, enfant,
> Au Filigrane bleu de L'âme se greffant.

Jamás se contrae el artista a los estados susantivos del espíritu. Interpreta los que James llamó «momentos transitivos» del alma; fugaces momentos que, irremediablemente, escapan al común de las conciencias.

Sabe decir el desfallecimiento del deleite, la intranquilidad del deseo, el asombro del miedo, la insondable morbidez de la muerte. Toma sus datos del corazón humano, y luego los extiende sobre el mundo, sobre el agua, sobre la luz. La realidad única de la existencia, en que nada empieza ni termina jamás, forma su dominio embrujado. Es un bergsonismo musical, que asiste al espectáculo del ser que se prepara en la sombra, en la penumbra…

No describe, siente; no piensa, goza; no esculpe, sueña. Abandónase el individuo a la vida universal; piérdese la conciencia en la inconsciencia; fúndese la voluntad en los móviles del albedrío. El gran todo es la sola realidad que se percibe. Colores, notas, almas, son momentos fugaces de una melodía temblorosa y profunda, al par que milagrosamente exacta, que se repite, a veces, con desoladora insistencia, y luego vuela sin obstáculos, desligándose de toda realidad concreta y viviente, o se desmaya, al fin, para anonadarse en su propia infinita aspiración. Parece decirnos: «¡Ya no es dios Pan; lo divino es la armonía de su flauta!»

Esta música flotante, sutil y sensual —«animula vagula blandula»— ejerce sobre el ánimo un poder enervante, como los perfumes capitosos de Oriente. Su acción es beleño de la acción, narcótico de la voluntad, negación del vivir. Nada es verdad para ella, sino la transición, el reflejo pasajero y frustráneo, el movimiento. La personalidad parece una máscara, una limitación irreal. Sólo la sensación es verdad, bondad la abdicación, y belleza la disolución de las unidades diversas en la nebulosidad de la suma inefable. Esta música no levanta al hombre sobre su destino; no lo robustece para el heroísmo. Deprime al fin, dicen sus críticos; consume, aniquila. Y lo peor es que consume con encanto y aniquila con fruición. Lo grave es que incita con el hechizo de su magnetismo corruptor. El debussismo es un peligro para su

virtud.

Es verdad. Todo arte es peligroso para la virtud; pero no hay que declararlo por ello inmoral. Sería inmoral si pudiera ser falso, es decir, si se propusiera como tesis de moral. Mas se propone como intuición del mundo, y el mundo ha sido siempre peligroso para la virtud... ¿Quién no ha tenido alguna vez la revelación subitánea de que forma parte transitoria de un ser más vasto; de que es nomás movimiento de un movimiento, reflejo de un reflejo, fugaz episodio de un drama misterioso y profundo como los dramas de Maeterlinck? ¿Quién, en los vaivenes de su fortuna, no deseó fundirse, musicalmente, en el concierto cósmico, como se pierde una palabra en la noche o se ahoga un lamento en el corazón?...

Dejemos a los grandes maestros la responsabilidad de sus obras originales. Beethoven grita a la humanidad su magnánimo. ¡Excélsior! Pongámoslo sobre nuestro corazón. Este melodioso pájaro francés, que sabe de «ritos shintoístas, lirios negros y rosas fosforescentes», nos invita al desmayo dichoso de lo espiritual en lo cósmico. Sigámoslo también. Si por el acto heroico del genio se nos revela el Reino de los Cielos que predicó Nuestro Señor Jesucristo, por la abdicación musical de la persona, obtendremos el nirvana tentador. La acción y la contemplación, como las hermanas de Lázaro, son igualmente hermosas, santas y verdaderas.

A los cincuenta y seis años de edad Claude Debussy, en alas de sus símbolos líricos, llegó a reunirse con los grandes músicos de los siglos. En los Campos Elíseos tapizados de asfodelos, esperábalo el silencio divino, la obscuridad luminosa, a que tendía fatalmente su canto. No fue su feudo en la tierra un imperio sublime; mas algo nuevo ha vuelto al misterio, y una nota más tiene la música, exhalada de su

garganta de ruiseñor. ¡Francia, como la *Mélisande* del poeta, peinará eternamente sus cabellos en el torreón del castillo, esperando el retorno de *Pélleas*; y en la noche aciaga, la fuente y el parque cantarán, en la lengua que les prestó el mago, al caer de las estrellas sobre los amantes, que sorprendió la muerte misma besa con suavidad a sus adeptos, les oprime, largamente, los labios y las sienes, y los deja ungidos, en silencio, para la inmortalidad! (*Dramma per musica.*)

NOTAS

[1] De su libro *Problemas filosóficos.* <<

[1] *Le rire. ¿Quel est l'objet de l'art?*, etcétera, p. 153. <<

[2] *El mundo como voluntad*, etcétera, tomo II, p. 29 de la traducción española. <<

[3] *El mundo como voluntad*, etcétera, tomo II. <<

[4] Párrafo citado por Fouillée en su *Ensayo sobre Nietzsche y el inmoralismo.* <<

[1] *San Juan*, XV, 8-14. <<

[2] *Summa teológica*, Cuestión cx, XIII. <<

[3] Lib. III, cap. liv. <<

[4] Santiago, 11, 17, 20, 22 y 26. <<

[5] I *Corintios*, xm, 2 y 3. <<

[6] I Juan, IV, 20. <<

[7] *Corintios*, xiii, 8. <<

[8] San Mateo, xii, 48, 49 y 50. <<

[9] Como ilustración de este sentimiento de renunciación, de sacrificio, a que se refiere Tolstoi, he aquí las palabras que encabezan el testamento de un héroe, el capitán Cario Cameroni, muerto en el campo de batalla, en las trincheras de Oppacchiasella, en uno de los episodios de la anterior guerra europea: «*Patria mia, ti ho amata Con humiltà dal profondo del mio cuore e sono ergoglioso di dartene prova morendo per te. L'amore senza il sacrificio é una vanità vile ed*

infeconda…» (Número del 21 de octubre de 1916, del semanario *La Voz de Italia*, que se publica en la ciudad de México.) <<

[10] «El libro de la *Imitación* es el cuadro de la vida del claustro en lo que tiene de más puro.

»Más, ¿es por ventura cristiana esta abstención sistemática?

»No, respondió San Francisco, Él quiso, a su vez, obrar como Jesús; y se puede decir que su vida es una imitación de Cristo singularmente más verdadera que la de Tomás de Kempis.

»Jesús fue al desierto, pero sólo para hallar en la comunión con su Padre Celestial la inspiración y fuerza necesarias para continuar la lucha contra el mal. Lejos de huir de las muchedumbres, iba a ellas para ilustrarlas, consolarlas y convertirlas.» «He aquí lo que San Francisco quiso imitar. Varias veces obróse en él la seducción de la vida puramente contemplativa; pero siempre su genio le advirtió que en ella se disimulaba el egoísmo; que no es posible, en verdad, salvarse a si mismo, sino salvando a los demás.» *Vida de San Francisco.* —Introducción, pág. XIII, por Paul Sabatier.

Jesús, a diferencia, principalmente, del Budha y otros fundadores orientales, preparó el mundo sobrenatural desde aquí. Ésta es su gloria eterna: haber probado con el ejemplo y consagrado en el martirio la lucha terrena y sobrenatural contra el egoísmo. Es decir, la demostración de que la inmortalidad del bueno principia en el mundo, antes de la muerte. <<

[11] San Mateo, XXIV, 9. <<

[1] *Ética.* Parte tercera, de las pasiones. Proposiciones 12 y 13. <<

[2] Infierno. Cant. III. <<

[3] Lib. iii, cap. xlviii, 3. <<

[4] Cap. xiii, 43. <<

[1] Enéada primera, libro VI. <<

[1] *La filosofía alemana desde Kant*. Pág. 19 de la traducción española de F. Giner. <<

[2] Una niña, para manifestarme su afecto, me decía: «Te quiero azul», proyectando, inconscientemente, su almita sobre el afecto que me consagraba y el color que prefería. <<

[3] *Voelkerpsychologie* (Mythus und Religion). <<

[4] *Musiciens d'aujourd'hui*. <<

[1] *Philosophie de l'Art*. Prefacio. <<

[2] *Woelfflin, opus cit.*, pág. 3 de la traducción española. <<

[3] *Calderón* y *su teatro*, pp. 341 y 342. <<

[4] *Oliver Cromell's letters and speeches*. <<

[1] Teetetes. Platón. <<

[2] Véase *Le rire*, p. 153. <<

[3] Puede sostenerse que Hartmann ha expuesto con real imparcialidad filosófica, a pesar de su pesimismo sistemático, la verdad lisa y llana respecto de la evolución moral de la humanidad. <<

[4] ARGENSOLA, Bartolomé de. <<

[5] Nietzsche. *El Anticristo*. <<

[6] *Opus cit. Histoire de L'idée de Progres*. Bacon. <<

[7] *Traite Du Vid*. Préface. <<

[8] *Conversaciones con Eckermmann* (martes 17 de febrero de 1829). <<

[9] *Cours de Philosophie Positive*. <<

[10] *Der Einzige und Seinc Eingentum*. <<

[11] *Als Spsrach Zarathustra.* <<

[12] Véase: *Las ilusiones del progreso.* <<

[13] Véase el estudio de los criterios del progreso objetivo en el artículo de René Warms rotulado: *L'idée de Progres*, inserto en la «Revue de Sociologie», número correspondiente a marzo de 1911. <<

[14] *Saggio Sullo Hegel.* <<

[15] *La decadencia de Occidente*, pp. 67 y ss., de la versión española de Manuel G. Morente. <<

[1] Humbolt. *Historia del descubrimiento de América.* <<

[2] Ramírez, Ignacio. <<

[3] Homero. <<

[1] (Discurso pronunciado para optar al título de académico correspondiente de la Real Academia Española, la noche del martes: 4 de enero de 1921, en la sesión solemne que al efecto celebró la Academia Mexicana de la Lengua.) <<

Índice